El fuego de Prometeo

Utopías y luchas sociales en el Mundo Antiguo

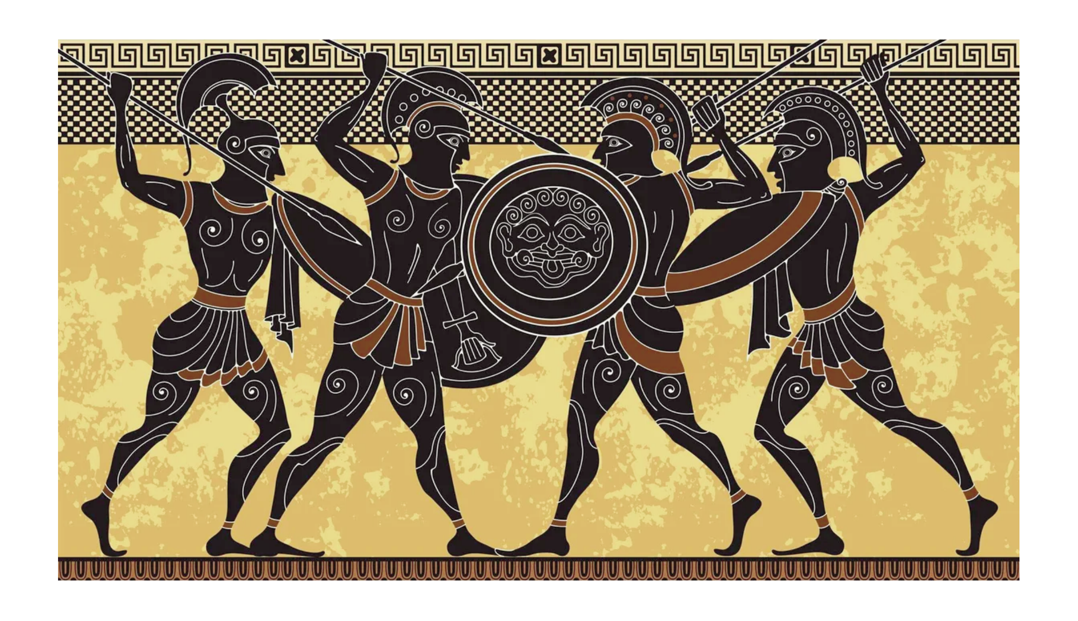


E. Casanova

Saberes Inútiles

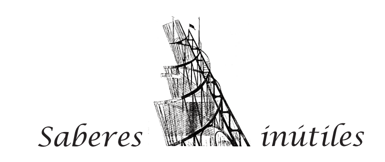
El fuego de Prometeo

Utopía y lucha sociales en el mundo antiguo



El fuego de Prometeo
Utopía y luchas sociales en el mundo antiguo

Eudaldo Casanova



FICHA CATALOGRÁFICA

CASANOVA, Eudaldo
El fuego de Prometeo. Utopía y luchas sociales en el Mundo Antiguo/
Eudaldo Casanova.
Zaragoza, 2024
437 p. : 22 cm. (*Saberes inútiles*; 11).

CDU
Historia Antigua S 931/938; Conflicto y cambio social 316.4

ISBN 978-84-09-66761-1

Un mapa del mundo que no incluye la utopía ni siquiera merece una mirada rápida... El progreso es la realización de la utopía.

Oscar Wilde

Cuando nos resulta difícil ver con claridad el futuro hay que pensar qué podemos aprender del pasado.

Leman Ypi

Para Loreto, amante de la cultura clásica
y para Pere, al que le atrae lo utópico

INTRODUCCIÓN

Este libro se centra en los deseos de imaginar otros mundos que animaron a los hombres de la antigüedad, y en las luchas que sostuvieron por intentar cambiar el que les tocó vivir. Nada mejor para simbolizar esos impulsos que evocar el viejo mito del fuego prometeico.

Prometeo robó del cielo de los dioses el fuego divino y lo regaló a los hombres sin pedir nada a cambio. Zeus, indignado, ordenó que lo encadenaran en el Cáucaso y para que su castigo fuera más horrible, le enviaba un águila todos los días que le devoraba el hígado, que constantemente le volvía a crecer. Prometeo sufrió esta tortura durante treinta mil años, hasta que finalmente Heracles mató al águila y liberó de su suplicio al titán, amigo de los mortales. Por eso, Prometeo encarna la suprema rebeldía al desobedecer con su gesto nada menos que a los dioses, convirtiéndose en la imagen mítica de la emancipación humana frente a las divinidades. Pero asociado a la lucha contra el abuso de poder, Prometeo simboliza también a los oprimidos, y con su fuego creador al trabajo humano, es la llama del progreso…

Los poetas de mentalidad revolucionaria lo han recreado una y mil veces como un superhombre, un luchador contra todo tipo de divinidades y el liberador de los humanos. Pero Prometeo, al entregar el fuego a los mortales, también les regaló la esperanza a los hombres, y con su fuego empezó el desarrollo civilizatorio, fuente de todo anhelo de cambio para mejor… por tanto, fuente de toda utopía. «La utopía es un paraíso en la tierra hecho por el hombre, una especie de usurpación de la omnipotencia divina. Es un acto prometeico de desafío al orden existente del mundo, aunque su fundador sea solo un héroe humano dotado de particular intrepidez» (Manuel, 1981:161).

Utopía y rebeldía en el mundo antiguo son los *leitmotiv* de *El fuego de Prometeo*. Pero mi interés por ese tiempo tan lejano me viene dictado por el hoy que estamos viviendo y por la inquietud que me genera el futuro que se atisba. Y es que, a pesar de todo, sigo creyendo como el Quijote que «la historia…, testigo de lo pasado, es ejemplo y aviso de lo presente y advertencia de lo porvenir». Por eso, al ver cómo el capitalismo neoliberal ha impactado en nuestra posibilidad de imaginar otros mundos, que podrían mejorar o enriquecer el nuestro, me ha llevado a esta tarea. Ha sido la realidad actual la que me ha movido a rescatar las ideas y los anhelos de los antiguos, buscando en ellos el fuego de Prometeo, un fuego que nos sirva para calentarnos frente a la intemperie neoliberal y nos alumbre en la oscuridad en la que parece que nos movemos.

Podríamos decir que *El fuego de Prometeo* es un intento de reavivar la imaginación utópica, estudiando qué entendemos por eso y cómo se plasmó en su origen. Este propósito resulta pertinente en la medida en que en el presente el mero concepto de utopía provoca rechazo en muchos, que ven en ella peligros en los que anidan temores profundos.

En 2008, en medio de la guerra contra el terrorismo islámico sostenida por Estados Unidos, el filósofo político británico John Gray (2007) escribió sobre el fin de la utopía. Para Gray, la historia ha demostrado que la utopía es un concepto peligroso que ha dado lugar al surgimiento de nuevas formas de violencia inspiradas en la fe reli-

giosa u otras creencias. Ideas que son simplemente fantásticas, basadas en un pensamiento teológico o teleológico irracional.

Siguiendo los libros de Popper, Gray considera que el problema del pensamiento utópico es que descansa en la metafísica, proyecta una interpretación del presente basada en un pasado lejano y pronostica un futuro imposible, buscando construir una visión de la historia regulada por leyes divinas o humanas. Gray argumenta que la mayoría de los utopistas realmente creen en sus esquemas y quieren verlos realizados.

Edward Rothstein (2003) es aún más explícito a la hora de concretar los miedos que pueden provocar las utopías en muchos intelectuales del momento. «Cualquier intento de crear realmente una utopía es necesariamente revolucionario. Los modales, la moral y las convicciones del pasado deben dejarse de lado. La realización de una utopía requiere destrucción. Como la Revolución Francesa, un paso a la utopía implicaría la creación de un nuevo calendario y una nueva ley; al igual que la Revolución Francesa, también requeriría que se pagara un cierto precio con sangre… Lo mejor que podemos esperar cuando se trata de utopías es que se mantengan a distancia y se consideren construcciones estéticas».

El marxista Frederic Jameson (2006:37) ha captado muy bien cómo es interpretada hoy la utopía: «Lo «utópico» ha pasado a convertirse en una palabra en clave de la izquierda para decir socialismo o comunismo; mientras que, para la derecha, se ha vuelto sinónimo de «totalitarismo» o, en realidad, de estalinismo».

En la realización de la idea neoliberal, donde la economía y el libre mercado lo son todo, cualquier intento de perturbar o gestionar esa libertad es visto con sospecha y considerado como un primer paso hacia el terror soviético. En él la utopía no tiene cabida. Sin embargo, es precisamente en el momento actual, en el que parece no haber alternativa, cuando la utopía se hace absolutamente necesaria frente a una realidad distópica.

Lo que presenciamos a raíz del colapso mundial de 2008, con sus rescates bancarios, programas de austeridad, etc., nos empuja a la utopía y a la lucha para salvar a las personas de un vacío de incredulidad y nihilismo, y para impedir que el precariado sea la forma laboral de explotación normalizada en el siglo XXI. Como señala Žižek en su apocalíptico *Viviendo el final de los tiempos* (2012), la crisis generalizada del capitalismo tardío, que incluye una catástrofe ecológica que se avecina y una división social insoportable, nos indica que debemos encontrar una manera de ir más allá de la distopia neoliberal para crear un mundo distinto, un mundo que podemos considerar, hoy por hoy, utópico.

El otro tema que conforma este libro pretende exponer cómo las luchas sociales han estado presentes en las sociedades humanas desde que se constituyeron como organismos estratificados, desiguales y enfrentados. Ya Platón en su tratado *La República* refleja claramente la división de la sociedad en dos campos hostiles. «En cada Estado hay dos estados mutuamente enfrentados: uno de los pobres, el otro de los ricos…» (423a). Esa dura realidad de luchas y enfrentamientos sociales ha configurado la historia humana y la han impulsado y la siguen impulsando a progresar hacia valores más justos e igualitarios.

No obstante, hoy, esta visión de la Historia no suscita tanta conformidad como en el siglo pasado, cuando el concepto de «lucha de clases» estaba presente en el análisis histórico para defenderlo o para rechazarlo de plano. Este controvertido concepto, que muchos consideran de factura marxista, lo debemos realmente a los historiadores burgueses del siglo XIX, que intentaron definir el papel y el significado de la lucha de clases en la historia europea. Así, los historiadores franceses de la época de la Restauración: Thierry, Guizot, Mignet, en sus investigaciones, la reconocieron y la ejemplificaron con sus análisis e interpretaciones sobre la revolución inglesa del siglo XVII y la francesa del siglo XVIII. Lo mismo sucedía con los economistas clásicos como Malthus, Mill, Ricardo y otros, que analizaron las clases que componían la sociedad de su tiempo y admitieron el antagonismo creciente entre las mismas.

En opinión de Marx y Engels, todo el desarrollo de la sociedad se basa en los opuestos de clase, en una lucha constante, continua, a veces oculta, a veces explícita, entre opresores y oprimidos. Así pues, podemos decir que desde los tiempos más remotos, cuando surgen las relaciones de dominio, se sostiene una lucha, ora evidente, ora disimulada, ora violenta, ora pacífica, que abarca todos los dominios de la vida social: la economía, la política y las mentalidades.

La prevención de muchos historiadores actuales a admitir este mecanismo social, o a negar su importancia, viene dada principalmente por tres motivos. El primero es la carga finalista de optimismo que comporta esta interpretación.

Los cínicos, en el peor sentido del término, los escépticos o los desencantados con las experiencias históricas recientes, afirman que la historia demuestra que siempre ha habido injusticia y desigualdad, y que sostener que pueden superarse es utilizar el pasado con un enfoque engañoso y teleológico. No obstante, estos mismos olvidan que es justamente la historia la que también demuestra que la resistencia, la rebelión y la revolución contra la injusticia, la desigualdad y la explotación recorren así mismo la historia como un hilo rojo a lo largo de los siglos, tal y como pretendemos demostrar en este libro. Esas resistencias, rebeliones y revoluciones han producido considerables éxitos parciales y comprobables. El canibalismo, la esclavitud, la servidumbre, el trabajo infantil en las minas o la jornada laboral de 12 a 16 horas ya no existen hoy como instituciones sociales dominantes, mientras que existieron durante siglos. Nada ni nadie, ni la violencia, ni la corrupción, ni la manipulación, han conseguido suprimir esa chispa de rebeldía en la humanidad. Por eso, no es irracional creer que existe una posibilidad de que instituciones opresoras actuales desaparezcan, tal y como lo hicieron la esclavitud y la servidumbre. Por tanto, la historia sí que señala un camino que sigue la humanidad más allá de cualquier escepticismo.

La segunda prevención muy generalizada para no admitir el concepto de lucha de clases es apuntar que resulta inaplicable fuera del mundo moderno. Según la ortodoxia marxista, solo existe cuando el

oprimido tiene conciencia de ello, pero también es cierto que la explotación existe, aunque no exista la tan traída «conciencia de clase». Esto es lo que expresa Edward Thompson (1979) cuando habla de «lucha de clases sin clases». La clase y la conciencia de clase son siempre las últimas, no las primeras fases del proceso histórico real.

Ciertamente, debemos tener presente al usar el concepto de «clase» para una sociedad antigua, que la antigüedad no conoció las «clases» en su forma pura. Las relaciones de clase y las diferencias en el mundo antiguo están siempre oscurecidas, enredadas y, por así decirlo, abocadas hacia las profundidades de la tradición y las normas legales que determinan la posición de los distintos estamentos o estratos sociales. Es en este sentido que Marx y Engels señalan que en Roma «nos encontramos con patricios, caballeros, plebeyos, esclavos…» y, además, en casi cada una de estas clases todavía hay gradaciones distintas. Fueron las normas legales las que jugaron un papel enorme, incomparablemente mayor que en la sociedad moderna. Sin embargo, eso no le impidió a Marx brindar algunos análisis escuetos, pero más acertados que los de algunos de sus seguidores, sobre los enfrentamientos sociales en la antigüedad.

Además de las dificultades que entraña el análisis social en el mundo antiguo, la prevención de muchos historiadores a admitir este mecanismo social o a negar su importancia viene dada por otra causa. Durante décadas, el estalinismo soviético presentó un esquema simplista de la lucha de clases basado en la sucesión de distintos modos de producción. En este esquema, durante la antigüedad la lucha de clases quedaría reducida a la oposición de esclavos frente a libres (Stalin, 1938/ 1976. T. I:170-172). Este simplismo esquemático enmascaraba lo que realmente Marx entendía por lucha de clases.

La lucha de clases dentro de la teoría marxista debe ser entendida como un concepto explicativo de los mecanismos que rigen el proceso de evolución histórica y social, aunque también sirve para denominar el enfrentamiento multiforme de las clases opuestas en el seno de una sociedad jerarquizada y antagónica, de cómo entender el progreso a través de la historia, de cómo nos adaptamos a las circuns-

tancias, pero también de cómo intentamos superarlas. Esta lucha, las más de las veces, carece de una.clara orientación, un puñado de oprimidos se rebelan, tantean el camino, pero la mayoría siguen inertes, y es que, a lo largo de la historia, la lucha de clases ha sido fuerza motriz que ha actuado «con harta frecuencia inconscientemente» (OEME, T. III: 387).

El marxismo no pretende decir que el cambio social solo se opera como resultado de una confrontación abierta y directa de los oprimidos frente a sus opresores, tal y como muchos entienden desde un punto de vista vulgar este tipo de enfrentamientos. Concebidas así, en el mundo antiguo no se produjeron revoluciones, entendidas como un proceso violento que prevé y logra rápidas transformaciones políticas, sociales, económicas y culturales. La revolución en la historia humana no es la manifestación de un diseño de alguna deidad o de algunos humanos, sino un proceso en el que ciertos hechos se tornan, hasta un determinado punto, en inevitables, nos gusten o no. Las acciones colectivas tienen lugar bajo circunstancias concretas, a pesar de las intenciones o deseos de cualquier persona en particular.

Por el contrario, el marxismo es consciente de que las insurrecciones de esclavos, los levantamientos de siervos, las guerras campesinas, los motines de pobres y las revueltas de obreros han estallado a lo largo de los siglos y solo en raras ocasiones han logrado modificar parcial o temporalmente las relaciones sociales existentes. Por falta de organización y de objetivos claros, por inmadurez del mismo desarrollo económico-social, los oprimidos, en la mayor parte de los casos, no han sido capaces de sostener estas luchas. Lo que no impide que a lo largo de la historia se hayan dado constantes luchas sociales, que en la antigüedad con mucha frecuencia se concretaban en una rebelión; término con el que podemos definir un fenómeno mucho más común de protesta organizada contra el poder o los poderosos, sin ninguna estipulación en cuanto a ideología, conciencia de clase o éxito político.

En el mundo antiguo, los mayores enfrentamientos sociales los protagonizaron clases distintas de hombres libres, luchando por el

derecho de ciudadanía o por la posesión de la tierra… Los esclavos nunca pudieron crear, conscientemente, las condiciones objetivas para dirigir sus luchas, ni comprendieron claramente a qué objetivos apuntaban. Lo que no impide que los encontremos como actores sociales en muchos conflictos. En los momentos en los que los esclavos adquirieron un protagonismo fundamental, no se movilizaron con una clara conciencia de clase, que como es lógico, no se encuentra documentada en ninguna parte, dada la naturaleza social e ideológica de las fuentes que han llegado hasta nosotros. Fuentes, que Ranajit Guha (1999:16) califica como la «prosa de la contrainsurgencia», por analogía con los relatos británicos sobre las sublevaciones indias en el período colonial. La lucha de los esclavos fue producto de la desesperación ante condiciones intolerables de vida y de trabajo, y en el mejor de los casos solo pretendían lograr la libertad de los sublevados (Martínez Lacy, 2007).

En ese sentido, El fuego de Prometeo, que pretende rastrear cómo y por qué los antiguos se vieron enfrentados a los problemas del cambio social y político, y alimentaron utopías y luchas, nos puede ayudar a reflexionar sobre cómo nos enfrentamos nosotros a esa coyuntura. La historia siempre se escribe desde el presente y nunca es neutral, ya que el historiador responde en cada momento, desde una posición ideológica y social, a los problemas de su tiempo; por eso las utopías y las luchas del pasado tienen indudable interés hoy, puesto que como dijo Carlo Levi «el futuro tiene el corazón antiguo» y las utopías llegan a nosotros como mensajes apenas audibles procedentes de un futuro que tal vez nunca llegue a hacerse realidad.

I

Heliópolis

El eunuco Filétero supo aprovechar la oportunidad que le brindó el desmembramiento del Imperio de Alejandro Magno. Cuando este gran conquistador murió en el año 323 (a. e. v.), el poder que había creado, y que abarcaba desde la península de los Balcanes hasta la India, se desintegró. Poco después de su muerte comenzó una sangrienta lucha entre sus comandantes para repartirse esos territorios, y de estos enfrentamientos surgieron los llamados Estados Helenísticos. Los más poderosos fueron: Macedonia, gobernada por los reyes de la dinastía fundada por Antígono el Tuerto; Egipto, donde reinó la familia descendiente de Ptolomeo Sóter; y un vasto Estado, que incluía tierras desde Asia Menor hasta India, en el que se impuso la dinastía seleúcida fundada por Seleuco Sóter. Además de estos grandes reinos, surgieron varios Estados más, relativamente pequeños, entre los cuales el reino de Pérgamo acabó ocupando un lugar destacado.

Filétero prestaba servicio a Antígono bajo el mando del comandante de la pequeña ciudad de Sinnad. Poco antes de la batalla de Ipsus (301 a. e. v.), este comandante junto con Filétero entregaron la plaza a Lisímaco, que premió al traidor eunuco con su nombramiento como guardián de un tesoro de 9000 talentos, que se custodiaba en la fortaleza de Pérgamo.

Pero el poder de Lisímaco resultó ser de corta duración. Seleuco I Nicator (311-281 a. e. v.) invadió las posesiones de Lisímaco, que fue derrotado y asesinado. Así, Asia Menor se convirtió en una posesión más de Seleuco. A Filétero no le costó ningún esfuerzo cambiar de señor y rápidamente reconoció la autoridad del rey sirio, por lo que pudo retener el poder sobre Pérgamo y el tesoro (Pausanias I, 10, 4).

Un documento que data de los primeros años de su reinado muestra que Filétero, hijo de Átalo, ya era un gobernante soberano de facto sobre la fortaleza y las tierras circundantes de Pérgamo. Tenía sus propias fuerzas militares y enormes fondos a su disposición, los confiscados a Lisímaco como producto de su traición.

Cuando Filétero murió en el año 263 (a. e. v.), —según algunas fuentes a una edad muy avanzada— dejaba tras de sí la creación de un pequeño Estado independiente con sus propias fuerzas armadas, una estructura de poder y un sistema de relaciones amistosas con varias ciudades y estados vecinos. Pero su mayor mérito, a pesar de su esterilidad, fue fundar una *dynasteia*, —la de los atálidas—, ya que legó el reino a su sobrino Eumenes I, que heredó el poder en Pérgamo.

Situado en la parte noroeste de Asia Menor, en la región de Misia, el Reino de Pérgamo, a pesar de su pequeño tamaño, jugó un papel importante en la historia del mundo helenístico, maniobrando hábilmente y utilizando las contradicciones entre las principales potencias helenísticas. Los reyes de la dinastía atálida primero fortalecieron su poder sobre un área pequeña y luego, confiando en el apoyo de Roma, pudieron poner bajo su control una parte significativa de Asia Menor. Durante más de un siglo se sucedieron seis monarcas

atálidas, que supieron hacer de Pérgamo un reino próspero y un importante foco de la cultura helenística, hasta que el último de ellos, Atalo III, legó el reino a Roma.

Eumenes I rompió relaciones con los seleúcidas, lo que terminó en un enfrentamiento militar cerca de la ciudad de Sardes, del que el gobernante de Pérgamo salió vencedor (Estrabón XIII, 4, 2), dejando así de ser una modesta *dynasteia*. La organización del reino era sólida, sus ingresos considerables, y sus fuerzas militares resultaban eficaces, cosa que quedó demostrada cuando Atalo I sucedió a Eumenes en el año 241 (a. e. v.).

Conjurado por el momento el peligro seleucida, las principales fuerzas hostiles a Pérgamo eran Macedonia y las tribus celtas que habían invadido Europa a principios del siglo III (a. e. v.). Eumenes I había logrado evitar sus devastadoras invasiones solo gracias al pago a los gálatas de sumas de dinero (Livio XXXVIII, 16, 13-14).

Los galos (como los llamaban los romanos) o gálatas, constituían un nutrido grupo de tribus de origen indoeuropeo. Los reyes helenísticos siguieron con ellos una política ambivalente de enfrentamientos al mismo tiempo que los utilizaban como soldados contratados. Eumenes se había visto obligado a comprar la paz, pero bajo Atalo I la situación cambió drásticamente, ya que este monarca se negó a pagar (Livio XXXVIII, 16, 14). Tras una batalla decisiva, los gálatas fueron completamente derrotados, lo que permitió que Atalo agregara a su nombre el título honorífico de Soter («Salvador») y pasara a considerarse rey, colocándose así a la par de los gobernantes de Estados más grandes y poderosos.

Atalo I fue el primero en establecer contacto con los romanos. Hacia el final de su reinado, Pérgamo fue guiada constantemente por Roma, por lo que pudo cosechar los frutos de esta política exterior en forma de importantes adquisiciones territoriales y ventajas comerciales. En el otoño de 197, Atalo murió a la edad de 72 años, habiendo gobernado durante 44. Después de su muerte, el trono fue heredado por sus hijos, primero por Eumenes II, que gobernó de 197 a 159, y

luego por Atalo II (de 159 a 138). Eumenes II, que contaba con 24 años cuando accedió al trono, no gozaba de buena salud, pero era un hombre de gran energía que supo desarrollar extraordinarias habilidades como estadista, logrando así aumentar significativamente sus posesiones, no tanto con éxitos militares como diplomáticos.

Era muy importante para el Senado romano tener un aliado de confianza en Asia Menor, pero al mismo tiempo los romanos estaban interesados en mantenerlo bajo su control. Sin embargo, Eumenes II supo convertir al enano Estado de Pérgamo en la mayor potencia territorial de Anatolia, un proceso que requería un conocimiento profundo de la situación y un gran talento organizativo. Estos éxitos son tanto más notables porque los logró un hombre débil de precaria salud.

Cuando estalló el conflicto entre Roma y Antíoco III, la República Romana, como la fuerza principal en la lucha, contó como aliado con el Reino de Pérgamo. Con la paz de Apamea, tras la victoria romana en Magnesia, Pérgamo cosechó grandes beneficios, aumentando su propio territorio y ganando el control de numerosas ciudades griegas de Asia Menor. La paz de Apamea (188 a. e. v.) fue un hito importante en el desarrollo del estado Atálida. Si antes los seleúcidas desempeñaban el papel principal en Anatolia, a partir de ahora su lugar lo ocupará Pérgamo.

Una de las consecuencias importantes fue el establecimiento de relaciones amistosas de Eumenes II con el rey de Capadocia, Ariarates IV. Esta alianza, beneficiosa para ambas partes, fue sellada por el matrimonio de Eumenes con la princesa capadocia Stratónica. Esta mujer tuvo un destino asombroso, pues se casó cuatro veces: ¡dos veces con Eumenes II y dos con su hermano Atalo II!

En 172 (a. e. v.) Eumenes II efectuó su segundo viaje a Roma durante su reinado. Como la primera vez, fue recibido con honores y escuchado con atención (Livio XLII, 11-14). El propósito principal de su discurso ante el Senado fue resaltar la creciente amenaza de Macedonia. La respuesta de Perseo, rey de Macedonia, fue organizar un

atentado contra Eumenes II, que casi termina con su vida. El atentado se perpetró en Delfos durante el viaje de regreso a Pérgamo, y pronto se difundió en Asia Menor el rumor de que Eumenes había muerto. El hermano de Eumenes, Atalo, como muchos otros, creyó estos rumores. Junto a Stratónica, esposa de Eumenes, valoró que lo mejor para dar continuidad a la dinastía era que contrajesen matrimonio. Cuando reapareció Eumenes, que seguía vivo, este matrimonio fue anulado y Stratónica se convirtió en la esposa de Eumenes por segunda vez (Plutarco, *Moralia* III, 184A).

Los últimos años del reinado de Eumenes II se vieron ensombrecidos por nuevas dificultades. Entre la élite romana había grupos que expresaban diferentes puntos de vista sobre la política en Oriente. Los políticos romanos que sospechaban del Reino de Pérgamo decidieron dar un paso sin precedentes: enviaron embajadores a Asia Menor, uno de los cuales, afincado en la ciudad de Sardes, convocó una reunión de representantes de las más importantes polis y escuchó las quejas sobre Eumenes II (Polibio, XXXI, 6, 2-5).

Eumenes II murió a la edad de 62 años después de 38 años de reinado y transfirió el poder a su hermano Atalo. Atalo II llegó al trono con 61 años, lo que no le impidió volver a casarse por segunda vez con la reina Stratónica para así fortalecer su posición.

En general, los reinados de los hermanos-reyes Eumenes II y Atalo II marcaron el apogeo de Pérgamo. Durante sesenta años, el Estado creció territorialmente de manera significativa, adquirió un elevado prestigio internacional y una influencia política real. Defendió con éxito su independencia en lucha contra varios oponentes, y supo velar por sus propios intereses en unas relaciones complejas con un aliado tan poderoso como la República Romana.

Estos éxitos políticos se sustentaron en una próspera actividad económica. Las ciudades de Asia Menor en los siglos III-II (a. e. v.) experimentaron un auge económico que se manifestó en todas las esferas de la vida. El florecimiento del reino de Pérgamo se explica, en primer lugar, por su ubicación extremadamente favorable en el sis-

tema de los Estados de entonces, dominando las rutas comerciales del Mediterráneo oriental y la región del Mar Negro, y, en segundo lugar, por sus ricos recursos internos.

El suelo de Pérgamo era muy fértil y Pérgamo ocupó el primer lugar, después de Egipto, en la exportación de cereales. Muchas inscripciones atestiguan que había estrechas relaciones comerciales entre los atálidas y Grecia, mientras que sus pródigos y repetidos regalos de grano testimonian una amplia exportación de este producto.

Grandes extensiones de tierra laborable (quizá con pueblos incluidos) eran administradas por terratenientes, probablemente como donaciones revocables del rey. No tenemos información sobre el estado legal de los campesinos. Pero dado que en otras partes de Asia Menor eran siervos, podemos suponer que tuvieron el mismo estatus, con todo lo que esta condición implica.

Muchas ciudades anatólicas que fueron incorporadas al reino o estaban estrechamente relacionadas con él habían sido importantes centros de industria metalúrgica en los períodos arcaico y clásico, como Lesbos, Samos, Quíos, Cícico, Sardes y Mileto. Es natural que las antiguas tradiciones estimulasen la industria metalúrgica en la misma Pérgamo y en otros puntos del reino. En Pérgamo también se producían cerámicas, utilizadas no solo para satisfacer las necesidades domésticas, ya que eran comercializadas en otras regiones del Mediterráneo.

Asia Menor fue siempre famosa como uno de los más grandes centros manufactureros de lana, ropa cara y alfombras. En los talleres de Pérgamo, se utilizaba lana de oveja para fabricar tejidos que se exportaban. Eran conocidas en todo el mundo sus cortinas (*aulaea*) y sus brocados bordados con oro (*vestes attalicae*). El pergamino, hecho de cuero, competía con el papiro egipcio como material de escritura. Aunque el pergamino no, fue inventado por los atálidas; fueron ellos los primeros que le dieron importancia y le confirieron el nombre. Los tejidos y el pergamino no se producían solo para el consumo interior. En la costa, varias ciudades griegas dominaban los puertos y

el litoral fértil. Elea era el puerto de Pérgamo y Átalo II invirtió grandes sumas de dinero en mejorar el puerto de Éfeso. Esta ciudad era en aquel tiempo la segunda capital del reino y centro de un comercio cada vez mayor. Desde Pérgamo se exportaban cereales, madera, resina, telas, pinturas y pergamino.

En la industria, el trabajo esclavo se empleaba a gran escala. Los esclavos reales son mencionados como una parte importante de la población en el testamento de Atalo III; muchos, especialmente mujeres, trabajaban sin duda en las factorías reales. Finalmente, el trabajo en las minas y en los bosques era realizado también principalmente por esclavos, y esclavos eran así mismo los que cuidaban los caballos y la ganadería del rey. Además de los esclavos rurales, había también un gran número de esclavos urbanos.

Los ciudadanos más distinguidos eran terratenientes, y sus fincas estaban cultivadas, al menos en parte, por esclavos. Un tal Dameas (197 a. e. v.), superintendente de las obras reales del rey Atalo, era uno de estos grandes propietarios. Hombres como Diodoro Pásparo de Pérgamo, Menas de Sesto, Macaón de Cícico, Mosquión y su hermano Atenópolis de Priene, Posidonio de Bargilia, o Cratón, el famoso flautista de Calcedonia, después ciudadano de Pérgamo y persona grata en la corte de Eumenes II y Atalo II, son ejemplos de habitantes ricos en el Asia Menor de aquel tiempo.

El Estado de Pérgamo era rico. La tesorería atálida siempre contó con amplias reservas de oro. Los ingresos estatales consistían en impuestos y aranceles aplicados al comercio y la artesanía, impuestos sobre la tierra e impuestos pagados por las ciudades, más los ingresos de las granjas y talleres del Estado. El tesoro real permitió a los gobernantes de Pérgamo embellecer la acrópolis de la capital con majestuosos edificios, que conformaban un solo y espléndido conjunto arquitectónico integrado en el paisaje.

La ciudad de Pérgamo (actual Bergama), a pocos kilómetros del mar donde el río Caico se precipita hacia el Egeo, con sus 60.000 habitantes, se encontraba emplazada en una colina empinada. Mientras

que la ciudad baja se extendía a lo largo de la llanura, la ciudad media se elevaba 130 metros sobre el valle circundante, hasta alcanzar una estrecha meseta en la que se alzaba la ciudad alta o acra.

Pérgamo era para los atálidas lo que para los Ptolomeos Alejandría, y fue construida y organizada de modo semejante a esta gran población egipcia. Probablemente, se guiaron en la planificación y construcción de su capital, por lo que conocían de la brillante ciudad del Nilo.

El corazón de la ciudad de Pérgamo era su acra, la residencia de los dioses y de los reyes. Así, la residencia real dominaba desde lo alto la ciudad, que estaba a sus pies como un anejo subordinado. Esta planificación urbanística fue realizada con gran acierto, ya que en la ladera del acra y en la zona de la llanura se abría en abanico la ciudad propiamente dicha, con edificios públicos, amplios mercados y casas particulares.

El teatro, con su larga y espaciosa terraza en la parte baja, presentaba características particulares. Con una capacidad de 10.000 espectadores, sus 69 gradas se extendían en una inclinación que alcanzaba 38 metros de altura.

El gran monumento religioso de Pérgamo era el altar de Zeus erigido en memoria de las victorias obtenidas por Pérgamo sobre los gálatas. Su construcción se remonta al reinado de Eumenes II (197-159) y se completó alrededor del 180 (a. e. v.).

El altar era un edificio rectangular en forma de U que se elevaba sobre un gran podio, y al que se accedía a través de una escalinata monumental. Tenía dos niveles: el inferior, formado por un muro continuo con un friso en relieve, de 2,30 m de altura y una longitud total de unos 120 m, donde se representaba la Gigantomaquia, la batalla de los dioses con los gigantes. El nivel superior, estaba constituido por una doble fila de columnas de orden jónico. La escalera quedaba cerrada por dos cuerpos laterales, que avanzaban hacia el frente del edificio. Al acceder al interior se atravesaba otra doble co-

lumnata jónica hasta llegar a un patio cerrado donde se hallaba el ara de los sacrificios.

En la antigüedad, el Altar de Pérgamo se consideraba una de las maravillas del mundo y todo el que lo contemplaba se quedaba asombrado ante su gran friso. Su trama era la gigantomaquia, la lucha de los gigantes, los hijos de Urano (cielo) y Gea (tierra), con los dioses del Olimpo. Según la mitología griega, los gigantes, oprimidos por Zeus y otros dioses celestiales, se rebelaron contra ellos.

En la representación, la lucha ha llegado a su punto álgido, algunos gigantes ya han muerto y yacen en el suelo, otros están heridos o moribundos, pero muchos de ellos todavía están llenos de fuerzas y siguen resistiendo obstinadamente.

Toda la composición presenta una antítesis alegórica entre el orden superior de los dioses y el caos que representan los seres inferiores que se han rebelado. Los dioses son condescendientes con los humanos; los gigantes les son hostiles. Los dioses son buenos, los gigantes son terribles. Los dioses combinan armoniosamente la perfección física con las virtudes espirituales. Los gigantes encarnan una fuerza grosera y peligrosa, que manifiesta pasiones desenfrenadas. Los dioses son antropomórficos; los gigantes conservan características de animales y aves: algunos de ellos tienen serpientes en lugar de piernas y alas a la espalda. Los dioses no están sujetos a la influencia de la perturbación. Sus rostros se muestran, incluso en medio de la tensión de la batalla, enfáticamente desapasionados. Los gigantes, por el contrario, están representados con rostros en los que expresivamente se manifiestan pasión y sentimientos: sufrimiento en el rostro de Alcioneo, el enemigo de Atenea, rabia y odio en el rostro de un gigante que intenta morder a uno de los dioses, etc.

La trama mitológica del friso era interpretada en la corte de Pérgamo de acuerdo con los éxitos políticos durante el reinado de Eumenes II. El Altar fue construido para conmemorar los logros militares de la dinastía, principalmente las victorias sobre los gálatas, que representaban la barbarie fuera del orden político.

Pero puede ser que no todos los pobladores de Pérgamo la apreciaran así. Las relaciones sociales en las ciudades de Asia Menor se caracterizaron por la presencia de fuertes tensiones y contradicciones entre clases y estamentos. Los esclavos y desposeídos podían identificarse con los derrotados gigantes, dada la vida de penalidades y sufrimientos que ellos arrastraban. Los gigantes, los «hijos de la tierra», personificaban, en el panteón popular, al mismo pueblo esclavizado por la victoria de las grandes divinidades oficiales (Shtaerman, 1961:190-193).

Para muchas gentes sencillas que pasaban aprietos, los héroes de los reyes no eran sus héroes. Preferían mitos más cercanos a su condición, como el de Prometeo, que desafió al mismo Zeus en beneficio de los humanos. Prometeo, hijo de la gigante Gea, robó el fuego a los dioses para entregarlo a los hombres; de esta forma la humanidad pudo calentarse y tener luz con la que alumbrarse en medio de las tinieblas.

El fuego liberador de Prometeo y la búsqueda de paraísos lejanos debieron seducir a muchos en la antigüedad, como lo han hecho a lo largo de los siglos, y por distintas razones ese fuego y ese anhelo prendieron en Pérgamo al finalizar el reinado de Atalo III.

Las ciudades griegas del Asia Menor Occidental en la era helenística reflejaban tensiones sociales siempre latentes, aunque en ocasiones estallaban en revueltas.

El decreto aprobado por la ciudad de Sestos en honor a Menas (OGIS. 339) muestra que este ciudadano jugó un papel destacado en su polis de nacimiento. Menas era muy rico. Actuando como *gimnasiarca* (cargo político), equipó una casa de baños para la ciudad, organizó sacrificios y sufragó distintas competiciones deportivas. Fue enviado repetidamente como embajador ante el rey, y después de la muerte de Atalo III, se encargó de la organización de embajadas ante los cónsules romanos. Fue sacerdote del rey Atalo y un acendrado defensor de la monarquía. Una figura similar es la de Kefisodorus de Apamea (MAMA. VI. 173). También era rico e hizo una serie de va-

liosas donaciones para su polis, llegando a sufragar sendas estatuas de Eumenes II y su hermano Atalo para que fueran instaladas en el gimnasio.

Menas y Kefisodorus son ejemplos de ese estrato social que gozaba, no solo de fortuna, sino también de un alto estatus político en sus respectivas polis, al tiempo que se distinguían por su devoción a la monarquía. Estos eran quienes conformaban la base social del poder de los atálidas.

Sin embargo, la mayor parte de los ciudadanos de las polis griegas eran personas de ingresos medios y bajos: pequeños propietarios, artesanos, comerciantes, marineros, pescadores, pequeños agricultores, propietarios de talleres artesanos, minoristas, dueños de tabernas o barcas. Las personas de este estrato social vivían de los frutos de sus actividades, aunque podían tener esclavos o trabajadores contratados. La mayoría eran campesinos, pero incluso los artesanos y marineros a menudo no rompían sus lazos con la tierra y tenían un huerto donde cultivaban uvas, frutas y verduras para su consumo, elaborando su propio vino y aceite. Por el contrario, los extranjeros y los libres no ciudadanos no podían poseer tierra. Los libertos conformaban la categoría más baja de la población libre. Una categoría social muy numerosa estaba constituida por los campesinos habitantes de la *chora*, la mayoría de los cuales no eran griegos y pertenecían a la población local de Asia Menor. Estaban organizados en comunidades, subordinadas a las polis o la administración estatal, y eran explotados por la población urbana o por la monarquía.

Las fuentes disponibles indican, como ya hemos dicho, la presencia de esclavos, pero no permiten determinar la envergadura de la esclavitud en la vida de las ciudades de Asia Menor durante la era helenística. Los esclavos eran propiedad de particulares, de la polis o de la monarquía. Los esclavos estatales se empleaban en el servicio de los palacios de los gobernantes, en las granjas, o en los talleres que pertenecían a la corona. Aunque la mayor parte de la población esclava de las ciudades eran esclavos privados.

La situación de los esclavos se puede juzgar por la «Ley de los astinomios» (encargados del orden público) de Pérgamo (OGIS. 483). Este documento, tallado en piedra, establecía el castigo para los libres y esclavos que contaminaran el agua de las fuentes urbanas. Hemos de tener en cuenta que esta preocupación ambiental estaba dictada por la escasez de agua en la zona. Una persona libre, si daba de beber al ganado en una fuente o lavaba platos y ropa, se le privaba de ganado, platos, o ropa y se le castigaba con una multa de 50 dracmas. El esclavo, si actuaba siguiendo las instrucciones del amo, era puesto en el cepo y recibía 50 latigazos. Un esclavo que lo hiciera por propia iniciativa recibiría 100 latigazos; estaría condenado al cepo durante 10 días y luego se le propinarían 50 latigazos más.

En el Asia seleúcida y atálida, parece que la condición de los *laôi* (los siervos reales) se fue degradando poco a poco. A pesar de que las informaciones que poseemos son menos que las existentes para Egipto, podemos deducir que se produjo un empobrecimiento de los pueblos sobre los que el rey intentaba aumentar los impuestos. De ahí que la deuda en las comunidades campesinas se hacía progresivamente mayor (Bianchi, 1980:114). Por tanto, hay fundamento para creer que durante el gobierno de Átalo III la situación social se deterioró y se recrudeció la lucha de clases.

La desigualdad de las fortunas y la desigualdad política estuvieron siempre presentes en las polis, también en la época helenística. En las ciudades griegas, los movimientos revolucionarios, de los que se han contabilizado hasta sesenta (Preaux, 1984:310), fundamentalmente en el período helenístico, revelan ese enfrentamiento social sostenido en el tiempo. El crecimiento de las tensiones sociales en el reino de Pérgamo vino a coincidir con que los antiguos favores de Roma hacia los atálidas fueron siendo reemplazados por las sospechas y la hostilidad. Había llegado el momento en que la existencia de un reino de Pérgamo fuerte en Asia Menor se convertía en un estorbo para la política expansionista de los romanos en Oriente, y en esta fatídica coyuntura de la historia de Pérgamo, Atalo III (138-133) subió al trono tras la muerte de Atalo II.

Es curioso que el rey que legó en su testamento el reino de Pérgamo a Roma, es decir, el atálida, de cuya lealtad a Roma nadie debería dudar, es retratado por la historiografía pro romana como un monstruo terrible, para el que los historiadores no ahorran los tintes más negros a la hora de caracterizarlo. Tirano arbitrario, asesino envenenador con extractos de plantas que él mismo preparaba, loco misántropo que erraba por el palacio, siempre temeroso a un atentado… (Diodoro, XXXIV, 3; Plutarco, *Demetrio*, 20).

Sin embargo, a juzgar por los datos epigráficos, el reinado de Atalo III no difirió de manera significativa de los reinados de su padre y su tío; y en los tratados de los eruditos romanos, a menudo se mencionan los méritos científicos de Atalo. Galeno, lo consideraba un experto en plantas medicinales y venenosas, aunque admite que Atalo probaba los efectos de las venenosas con fines científicos en personas condenadas a muerte. En tanto que Varrón y Columela nos dicen que era autor de un tratado sobre agricultura, en particular sobre las formas de cultivar mejor los viñedos y los olivos (Galeno, XIII, 409-416; XIV, 12; XII, 252; Varrón, *De re. rust.*, I, 1, 8; Columela, *De re rust.,* I, VIII).

La información sesgada que nos suministran los historiadores pro romanos sólo podía perseguir un objetivo: mostrar cómo Atalo estaba conduciendo al reino de Pérgamo a una catástrofe que sólo se pudo evitar por la oportuna intervención de Roma.

Veintidós años antes de la promulgación del testamento de Atalo, Ptolomeo de Cirene ya había legado su reino a la república romana, lo que nos permite suponer que estos testamentos a favor de Roma eran una forma particular de legalizar las políticas imperialistas de los romanos. Así lo sugiere Salustio (*Epist. de Mitrídates*, 8). Tampoco se puede descartar que Atalo buscara congraciarse con Roma en un momento en que su reino estaba envuelto en el fermento revolucionario. Lo cierto es que si su testamento estaba listo y firmado antes de su repentina muerte, podemos suponer que los romanos conocían su contenido, o que fue falsificado después de la muerte de Atalo, como insinúa Salustio.

Si la posición internacional de Pérgamo, —como lo demostraron los acontecimientos posteriores— era inestable, no debía serlo menos la situación interior. La insatisfacción con el sistema de explotación y opresión brutal debió crecer entre la población rural local, los esclavos y los pobres de las zonas urbanas. A pesar de que Diodoro es tendencioso, no se puede obviar lo que nos dice de Atalo III: «Su crueldad lo hizo odioso no solo para sus súbditos, sino también para los pueblos vecinos, y todos pensaban solo en rebelarse» (Diodoro, XXXIV, 3). Como sugirió Yulkina (1947), antes del final del reinado de Atalo, ya habrían comenzado las acciones de los pobres y esclavos, así como las respuestas represivas. Estrabón nos cuenta que Dafitas el gramático fue crucificado en Meandro, cerca de Magnesia, por haber insultado a los Atálidas en un dístico: «Cardenales purpúreos, migajas del tesoro de Lisímaco, gobernáis a lidios y frigios» (Estrabón. XIV, 1, 39).

Fue en esta inestable situación política, externa e interna, cuando Atalo III murió inesperadamente y apareció su testamento. La existencia del testamento no está en duda, ya que se menciona en el decreto de la ciudad de Pérgamo, 133 (a. e. v.) (OGIS. 338).[1] Pero su contenido no se puede reconstruir con precisión debido a la información contradictoria que ofrecen los autores antiguos. La más convincente es la opinión de que Atalo III legó a Roma solo sus posesiones reales y dio libertad a las ciudades de su reino.

Atalo murió probablemente en la primavera o verano de 133. Tras conocerse su testamento apareció un aspirante al trono que se lanzó a la lucha por lo que consideraba sus derechos. Este personaje, que se conoce como Aristónico, se proclamó rey y tomó el nombre de Eumenes III, alegando que su padre era Eumenes II.

En principio, el enfrentamiento que se produjo se planteó como una lucha dinástica por el poder. La clave para entender cómo se dividieron los bandos contendientes está en deducir que motivos o intereses movían a cada uno de ellos a tomar partido. Teniendo en cuenta la rapidez de la reacción de Aristónico y el hecho de que en poco tiempo ya contaba con una gran cantidad de seguidores, sufi-

cientes como para formar un ejército con el que controlaba un territorio significativo del reino, la llanura del alto Caico, nos indica que la gente del pueblo apoyó la rebelión (Estrabón, XIV, 1, 38). Es muy posible que todos los elementos insatisfechos, cuyo número no debía ser despreciable, se agruparon en torno a él, así el enfrentamiento adquirió la forma de una guerra civil entre los partidarios de Aristónico y los que eran leales a las disposiciones testamentarias de Atalo III.

La señal de la rebelión se dio en el puerto de Leucae, ubicado en la costa del Mar Egeo. Aristónico, en la etapa inicial de su lucha, probablemente tenía como objetivo estratégico apoyarse en las ciudades griegas de la costa egea. Pero de todas las ciudades costeras, las fuentes solo mencionan la adhesión a la revuelta de la polis de Focea (Justino, XXXVII 1,1), y el resto no apoyaron el levantamiento. No obstante, Aristónico inicialmente contó con barcos que debían formar parte de la flota estatal. Éfeso fue hostil al pretendiente, y también lo fueron Esmirna (Aelio Arístide, XIX, 11) y muchas otras ciudades (Tácito, *Anales,* IV, 55). En la mayoría de ellas, la oligarquía, que se adhirió a la posición pro romana, temía el malestar social y las luchas, que inevitablemente llevarían a los residentes a la ruina y a las ciudades al declive. La administración romana les parecía un firme garante de sus riquezas y privilegios frente a posibles trastornos democráticos y sociales. Por lo tanto, la parte próspera de la población urbana impidió que las principales polis se pusieran al lado del pretendiente al trono.

En una batalla naval que se produjo, los efesios derrotaron a la flota de Aristónico, lo que le obligó a abandonar Esmirna. Con su ejército se retiró de la costa al interior continental del reino. Fue entonces cuando, según Estrabón, agitó un programa social y democrático radical, con lo que logró reunir un apoyo significativo de la gente más pobre y de los esclavos fugitivos. De ser así, lo que hasta ese momento había sido una lucha dinástica, adquirió una clara connotación social. De todos los investigadores, el checo Wawrzynek es el que ha analizado de manera más exhaustiva las causas y el curso del levantamiento, concediéndoles más importancia a los esclavos que a los pobres (Wawrzynek, 1957:46, 51, 30, 31).

Al mismo tiempo, Estrabón (XIV, 1, 38) agrega que Aristónico llamó a sus seguidores heliopolitas, es decir, ciudadanos de la polis del Sol. Después de eso, emprendió una campaña, sometiendo las ciudades y fortalezas del interior del país. Apolonio y Tuátara fueron capturadas, esta última sin mucho esfuerzo, ya que en las cercanías de la ciudad había un número significativo de colonos militares que se sumaron a los rebeldes.

Desde que Aristónico apeló a los esclavos y a los pobres, el levantamiento comenzó a desarrollarse con éxito, haciendo frente a las polis que movilizaron fuertes contingentes, y también a los reyes de los Estados de Asia Menor, que alarmados por la naturaleza de la revuelta lucharon para aplastarla. Nicomedes II de Bitinia, Mitrídates V rey del Ponto, Ariarates V rey de Capadocia, y el gobernante de Paflagonia, Filemen, se coaligaron para enfrentarse a una lucha que tenía un marcado carácter social. Pero los destacamentos de las ciudades y los reyes de Asia Menor no tuvieron mucho éxito en el enfrentamiento con Aristónico. Por lo tanto, en el año 131 (a. e. v.) el ejército romano dirigido por el cónsul Publio Licinio Craso Muciano fue enviado para reprimir la rebelión. Como las tropas romanas tardaron un tiempo considerable en aparecer en el teatro de la guerra, en ese lapsus, Aristónico, con el nombre de Eumenes III, llegó a emitir moneda, en un intento de institucionalizar la revuelta, dándole carácter estatal y afirmando sus orígenes y derechos…

El levantamiento adquirió proporciones significativas y se extendió a la mayor parte del territorio del Reino de Pérgamo. Plutarco escribió que «sumergió a toda Asia en el fuego de la guerra y la rebelión» (Plutarco *Flaminino* XXI). Según Frontino (*Strategemata* IV. 5, 16) Aristónico entró en batalla con los romanos y sus aliados entre las ciudades de Elea y Mirina y los romanos fueron derrotados, cayendo prisionero el propio Craso. Un año después, en el 130, el ejército del nuevo cónsul Marco Perperna llegó apoyado por contingentes auxiliares de las ciudades griegas de Asia Menor e incluso de la Grecia balcánica. A Perperna le acompañó la fortuna y venció a Aristónico en el primer enfrentamiento (Eutropio I, 20; Orosio V, 10, 1-5), persiguiéndolo y poniendo asedio a la ciudad de Estratonicea, en la re-

gión de Misia, donde se había refugiado el monarca rebelde. La ciudad se rindió por hambre, y Aristónico se vio forzado a entregarse a los romanos. El cautivo fue enviado a Roma, donde compartió el destino de muchos nobles oponentes de Roma. Fue estrangulado en una mazmorra por orden del Senado (Eutropio. IV, 20; Orosio. V, 10, 5).

La naturaleza del levantamiento es un tema polémico entre los historiadores, como no podía ser de otro modo. Para la mayor parte de la historiografía reciente de ideología conservadora, fue una lucha por el trono real y, tal vez, una guerra por la independencia de Pérgamo frente a Roma. Por tanto, el significado social del levantamiento quedaría diluido por las ambiciones al trono de Aristónico. Un buen ejemplo de este punto de vista nos lo proporciona de modo sintético Erich Gruen (1986:597): «El carácter y los fines de la insurrección continúan generando un debate sin fin, pero es una cuestión de importancia marginal. Hasta qué punto Aristónico representó las aspiraciones de los oprimidos y defendió un levantamiento de esclavos, no se podrá determinar nunca. Las evidencias son demasiado débiles para sacar tales conclusiones. La emancipación de ciertos grupos de esclavos en el decreto de Pérgamo antes mencionado (OGIS. 338) establece solo la necesidad de mano de obra del gobierno, no un intento de superar a Aristónico por el apoyo de elementos serviles. El pretendiente sí que reclutó esclavos, pero (según los pocos testimonios que tenemos) en una etapa concreta del conflicto, después de sufrir una severa derrota naval y retirarse al interior de Anatolia. Fue una ocurrencia tardía, no una cuestión de ideología. Tampoco debería uno ver la ideología social en el hecho de que Aristónico designó a sus seguidores desposeídos como heliopolitas… Puede que esto no signifique más que un esfuerzo de propaganda para sugerir la protección del dios Sol para Aristónico».

Para la corriente historiográfica más progresista, la rebelión de Aristónico es considerada como un amplio movimiento de clases, un levantamiento de los pobres libres, esclavos y otras capas de la población marginada de Asia Menor. El estado de crisis del reino de Pérgamo, en vísperas de la muerte de Atalo III, el desarrollo de la lucha política y social interna, creó un ambiente propicio para la re-

vuelta. Al menos dos autores antiguos atestiguan la actuación de los esclavos y los pobres en la lucha. Diodoro nos dice: «Los esclavos se volvieron locos con él (Aristónico) debido a la opresión de los amos y sumieron a muchas ciudades en la desgracia» (Diodoro. XXXIV, 2, 26). Estrabón nos informa que después de ser derrotado por los habitantes de Éfeso en una batalla naval, Aristónico «se fue a las regiones del interior del país, reunió rápidamente, proponiendo su libertad, a una multitud de pobres y esclavos, a quienes llamó heliopolitas» (Estrabón. XIV, 1, 38).

Entre los argumentos de quienes apoyan la naturaleza social de la rebelión figuran las disposiciones del decreto del año 133 (OGIS. 338) promulgado en Pérgamo. Como ya hemos mencionado, este documento establecía una serie de beneficios para una parte de la población «en aras de la seguridad general». Muchos expertos como Yulkina, o Kolobova evalúan estas decisiones de la Asamblea Popular como una medida dirigida a frenar la posible propagación del levantamiento, mejorando la situación social y legal de aquellos que pudieran tener inclinaciones de unirse a la revuelta.

Un hecho importante entre los que defienden la naturaleza social del levantamiento es la indicación que apunta Plutarco de que el filósofo estoico Blosio de Cumas estuvo junto a Aristónico (*Tiberio* XX). Blosio, era amigo íntimo del romano Tiberio Graco, del que hablaremos más adelante. Se dice que fue Blosio quien instó a Graco para que presentara una ley agraria en Roma. Después del asesinato de Tiberio Graco, Blosio fue acusado ante los cónsules en el año 132 (a. e. v.) por haber apoyado la ley agraria. Temiendo lo que pudiera ocurrirle, buscó refugio en Pérgamo. Este hecho indica que el movimiento de Aristónico gozaba de una confianza considerable entre los entonces considerados «revolucionarios». La llegada de Blosio a Pérgamo y su proximidad a Aristónico contribuyen a reforzar las tesis sobre la naturaleza social del movimiento. En Roma Blosio había sido enemigo de los *optimates* y de la oligarquía como clase. En Asia Menor se convirtió en enemigo de la propia República romana. Cuando Aristónico fue derrotado, Blosio puso fin a su vida por temor a caer en manos de los romanos.

De haber sido el levantamiento de Aristónico una mera lucha por el trono, no se puede explicar por qué una vez apresado y muerto el pretendiente, la guerra se prolongó durante un tiempo. Los *laoi* y las masas indígenas de las zonas montañosas de Misia, Lidia y Frigia, eran los que en el año 129 continuaban resistiendo, principalmente con tácticas guerrilleras. El romano Manio Aquilio tuvo que pacificar la provincia utilizando la estrategia de «tierra quemada» y envenenando las fuentes de agua, de las cuales dependía no solo la guerrilla sino también la población local (Gruen, 1986: 603).

Pero el caso que nos ocupa adquirió un sesgo particular muchos siglos después de la rebelión de Aristónico, y ese sesgo va a centrar nuestra atención en las siguientes páginas. Para poder entender a qué nos estamos refiriendo, debemos saber que en un momento que no podemos establecer con precisión circuló en el mundo de habla griega una novela, escrita por un tal Yámbulo, a la que se conoce por el título de *Las islas del Sol*.

Lo primero que debemos aclarar, es que el texto original de ese relato no nos ha llegado. Lo que conocemos de él es a través de Diodoro Sículo. Diodoro fue un historiador griego nacido en Sicilia, que vivió en los tiempos de Julio César y Augusto entre los años 90 y 20 (a. e. v.) y que dedicó treinta años de su vida a la redacción de una obra monumental: *Biblioteca histórica*, de la que se conoce solo una parte.

El relato en cuestión tiene como protagonista al griego, Yámbulo, quien sin pretenderlo habría llegado a las costas de las islas del Sol, unas islas maravillosas que estarían ubicadas en el Océano Índico, al sur de Arabia o de la India. Diodoro no cita ninguna fuente, aunque sí informa al lector que el protagonista de la historia también fue el autor del relato original. La historia de Yámbulo se encuentra ubicada al final del libro II (II, 55-60) de la *Biblioteca histórica*, obra en la que Diodoro intercala la historiografía con la mitografía y la etnografía. La misma obra de Yámbulo es un ejemplo de cómo se articula un relato de viajes con lo fantástico.

Si nos remitimos a los conocimientos que tenemos de la historia de Grecia, sabemos que los contactos comerciales con Oriente son posteriores a las conquistas de Alejandro en el siglo IV (a. e. v.). Una historia clásica de la literatura griega considera que la obra de Yámbulo está escrita en el siglo II antes de nuestra era (Lesky, 1989:894). Ferguson (1975:126), basándose en parte en datos indirectos, en parte siguiendo a Rohde, planteó la suposición de que Yámbulo vivió entre 250 y 225 años antes de que apareciera la obra de Diodoro.

La historia que se nos cuenta es que después de la muerte de su padre, un antiguo comerciante, Yámbulo, impulsado por su sed de aventura, viajó a Arabia, que ya era conocida como «tierra de especias». Pero él y otro compañero fueron capturados por los bandidos. Obligados a pastorear ganado, después de un tiempo cayeron en manos de los etíopes, que decidieron realizar con ellos un antiguo rito de purificación. Desde la antigüedad, de acuerdo con las profecías divinas, cada 20 generaciones, es decir, una vez cada 600 años, los etíopes enviaban dos personas al mar. Se construyó un barco para Yámbulo y su compañero, se les suministró la comida necesaria y se les dijo que debían navegar dirigiéndose hacia el sur. Al despedirlos, los etíopes organizaron un festival, hicieron ricos sacrificios a los dioses y coronaron a sus elegidos con flores. Si estas personas, asustadas por la vasta extensión del mar, se volvían, serían severamente castigadas como los malvados que habían ofendido a todo un pueblo.

Tras cuatro meses de navegación, Yámbulo y su acompañante llegaron a una isla redonda, cuya costa era de unos 5000 estadios. Las personas que la habitaban saludaron calurosamente a los extraños. La isla formaba parte de un archipiélago de siete islas, llamadas las islas del Sol, todas de tamaños similares y equidistantes entre sí.

En ellas el clima era siempre benigno y el día y la noche tenían la misma duración. La naturaleza era fértil, produciendo sin gran esfuerzo los frutos necesarios para la vida de toda la comunidad. Los animales no solo no atacaban a los hombres, sino que les eran muy útiles tanto para su alimentación como para su salud. Diodoro describe un animal similar a una tortuga, pero con cuatro cabezas, cuya

sangre podía unir miembros amputados del cuerpo humano. Todos los habitantes eran muy fuertes, hermosos y virtuosos. Su lengua bífida les permitía articular incluso los sonidos de los animales y conversar con dos personas al mismo tiempo. Los caracteres de su alfabeto, como el número de islas, eran siete, pero al ser rotados en cuatro posiciones servían para representar veintiocho fonemas. Vivían en comunidades de cuatrocientas personas, teniendo a las mujeres y a los niños en común. Los trabajos y las tareas públicas las realizaban de modo rotatorio por igual y desconocían la esclavitud. Todos estaban ocupados con la pesca, la artesanía y los deberes públicos. Valoraban la armonía sobre todas las cosas, no conocían la rivalidad y las luchas civiles. El mayor bien para ellos era la paz. Veneraban como dioses a los cuerpos celestes, particularmente al Sol, que daba su nombre a las islas y a sus habitantes. El gobierno recaía en los ancianos. Vivían hasta los ciento cincuenta años y cuando alcanzaban esa edad, voluntariamente se quitaban la vida, según lo mandaba una antigua ley, acostándose sobre una planta cuyo aroma adormecedor les procuraba una muerte indolora. Llevaban un control de la longevidad y no de la natalidad, aunque solo los niños que habían pasado una prueba de resistencia en la infancia sobrevivían.

Yámbulo y su compañero pasaron siete años en las islas del Sol, pero luego se vieron obligados a zarpar de nuevo, ya que los habitantes de las islas los consideraron irremediablemente contaminados e incapaces de renunciar a las costumbres de su tierra natal. De nuevo vagando en un frágil barco por el mar, finalmente arribaron a las costas de la India y después a su patria.

Al final, Yámbulo admite que todo es fábula, y es que estamos en el terreno de la fantasía. Estas fantasías eran comunes en la Antigüedad, remitiéndonos a mitos sobre un pasado legendario: la Edad de Oro, la vida bajo Cronos, o a míticos países remotos como el Jardín de las Hespérides o la tierra de los Hiperbóreos. Luciano de Samosata, que escribió sus *Relatos verídicos* para satirizar estas novelas de aventuras y de viajes, reconoció la atractiva exposición de las fantasías de Yámbulo, que durante siglos siguió siendo tenida como tal, convirtiéndose en pionera de otros relatos similares que se fueron sumando

a ella con los años. Durante el Renacimiento se conoció una auténtica floración de este tipo de fantasías alimentadas entonces por el descubrimiento del Nuevo Mundo.

Pero en el último tercio del siglo XIX, cuando ya se conocían las novelas de Julio Verne y las obras de Fourier y Saint-Simon, un erudito helenista alemán, Erwin Rohde (1845-1898), hizo una nueva lectura de la novelita de Yámbulo y le confirió por primera vez, con autoridad académica, una nueva dimensión a este relato, poniéndolo en relación con la realidad política y social del mundo griego tras Alejandro.

Para Rohde, este tipo de ficciones eran una manifestación de la crisis en la que estaba sumida la polis clásica. El analista alemán nos dice: «Se vivía en la época de las utopías políticas. Dado que sucesos terribles habían sacudido los cimientos del antiguo sistema helénico… Las polis y los Estados griegos padecían las carencias que les imponía una realidad que estaba determinada y restringida en todas partes por las dificultades y el azar. La crítica filosófica, por supuesto, había desaparecido, dejando paso a concepciones abstractas e ideales sobre los objetivos de la vida del Estado. Al establecer las leyes de un Estado ideal, el filósofo podía elevarse por encima de la mera negación de lo real; pero, aun así, no pasaba de formular demandas imposibles y deseos insatisfechos. Afortunadamente, para él, no tuvo la oportunidad de probar la vitalidad de sus planes ideales en una reorganización práctica de la sociedad humana» (1876:196).

Con Rohde, el relato de Yámbulo pasaba a ser considerado una utopía, en la medida en que lo analizó junto con otras obras tenidas como tales (1876:194). Unos años después, será otro alemán el que, a principios del siglo XX, lo ponga, por primera vez, en relación con Aristónico.

Robert Pöhlmann (1852-1914) fue profesor en la Universidad de Erlangen de 1884 a 1901, luego pasó a ser profesor en Múnich, en 1907 fue nombrado secretario de la «clase histórica» de la Academia de Ciencias de Baviera y en 1909 el Kaiser Guillermo II lo enno-

bleció (de ahí el von). De 1893 a 1901, Pöhlmann escribió y publicó por primera vez un libro titulado *Historia del comunismo y del socialismo antiguo*.

Pöhlmann era un conservador y declarado antisocialista. De hecho, su obra es un intento monumental (1099 páginas en dos volúmenes en la reedición de 1984) por refutar esta doctrina. En este sentido, es un historiador peculiar para su tiempo al ocuparse de temas que sus colegas consideraban sin importancia y de mal gusto. Su preocupación por lo social le alejaba del academicismo imperante, centrado en los hechos políticos y en las grandes figuras de la historia. Su preocupación por el estudio de problemas económicos y sociales enfocados desde una ideología que iba en contra de todos sus principios, era incomprendida por la historiografía académica, mientras que su actitud crítica hacia esa misma ideología lo alejaba del público que podría haber estado interesado en su obra.

Pöhlmann coincide con Rohde en que las ideas utópicas aparecen siempre en épocas agitadas en las que las instituciones sociales y políticas empiezan a desmoronarse. por eso para él, solo durante el período helenístico se pudo producir una obra como la de Yámbulo (1984, T. II: 570). Pero nuestro historiador considera estas ideas un puro escapismo, meras construcciones irracionales sin fundamento, «una fantasía infantil, convertida en absurdo doctrinal» que hay que combatir desde la lógica de lo realmente existente. Es en este extremo donde la lectura ideologizada que hace del levantamiento de Aristónico adquiere una dimensión que hasta entonces nadie le había dado al relato de Yámbulo.

La imagen de la vida en una isla feliz, dibujada por Yámbulo, es leída por Pöhlmann desde el presente que el mismo historiador estaba viviendo. Esto, que es normal en toda interpretación histórica, se traduce en su libro en una identificación casi exacta entre los propósitos de Aristónico y aquellos por lo que luchaba el Partido Socialdemócrata Alemán en 1901. Hay que tener en cuenta que el SPDA contaba por aquellas fechas con 400.000 afiliados y en 1912 se convirtió en la primera fuerza del Parlamento alemán con 110 diputados de 409.

Pöhlmann considera que la obra de Yámbulo señala «el punto álgido de la utopía poética de los griegos», y a su autor lo describe como «un Julio Verne socioeconómico» que había imaginado una «maravillosa tierra de cuento de hadas con un diseño grotesco». Un cuento de hadas que, sin embargo, al historiador se le antoja inquietante, ya que en ese relato fantástico sobre la sociedad de la isla «la organización económica presupone la propiedad colectiva de todos los medios de producción, tanto de la tierra como del capital; sobre talleres, almacenes y herramientas, sobre animales de trabajo y animales de granja, sobre todos los materiales necesarios para la producción, etc. Los medios de consumo también son evidentemente propiedad común. Es como si los ciudadanos del Estado del Sol hubieran organizado su comunidad de acuerdo con el programa que el Partido Socialista de los Trabajadores de Alemania estableció en 1875. «Yámbulo, con su atrevido esquema de una cooperativa de trabajo estrictamente uniforme y sistemáticamente gestionada, extrajo hasta las últimas consecuencias de las conclusiones finales del espíritu del marxismo moderno» (1984: T II: 305-307; 319).

En este puro anacronismo ideológico, Pöhlmann llega a afirmar que «en Pérgamo (133/2) el proletario libre actuó junto con los esclavos y, con toda probabilidad, el hecho de que el líder del movimiento, Aristónico, llamase a la multitud de sus seguidores heliopolitas, es decir, Ciudadanos del Estado del Sol, estaba encaminado a la instauración de un nuevo orden social… el bendito país mágico de Yámbulo sería la encarnación más pura de la idea socialista en el mundo del helenismo… Pero su artífice (Aristónico) fue estrangulado en una prisión romana y en todas partes, a ambos lados del mar Egeo, la sociedad burguesa triunfó sobre la multitud de esclavos y proletarios» (1984, T. II: 491-492).

A pesar de estos dislates, fue Pöhlmann quien señaló a los lectores la abundancia de fuentes y temas de la historia antigua con los que se asocian las ideas comunistas, pero lo que distinguía las opiniones comunistas de los antiguos de la teoría comunista de los tiempos modernos, Pöhlmann lo ignoraba. No obstante, esto no fue óbice para que esta visión tan simplista encontrase seguidores que llegaran

hasta el presente. Giuseppe Cardinali (1879-1955), encargado de la cátedra de Historia Antigua en la Universidad de Génova, en 1910 escribió un ensayo sobre el levantamiento de Aristónico en el que recogía la idea de que el relato de Yámbulo inspiró la rebelión. «Los esclavos, los siervos de la gleba dispersos en las ciudades y los campos, se unieron a Aristónico atraídos por el brillo de una gran esperanza. Si hubieran vencido, todos se habrían unido en un gran Estado, el Estado del Sol, en el que se habría realizado el más alto ideal de la justicia y la igualdad social. El sueño era utópico y destinado a perecer, pero ¡quién podrá detener ese barco! (Cardinali, 1910:276).

Gérard Walter, un historiador francés, próximo al Partido Comunista, escribió en 1931, en pleno auge de los fascismos en Europa, un libro titulado *Historie du Communisme. Les origines*, en el que se muestra algo más escéptico que Cardinali sobre las influencias de Yámbulo como inspirador de Aristónico, sin embargo, subraya la importante aportación de Blosio de Cumas y el pensamiento estoico a la idea de la Ciudad del Sol (1931:557).

En 1975, en pleno auge de los estudios y ensayos sobre las utopías al calor de la Guerra Fría, el estadounidense John Ferguson publicó un libro, tenido por un clásico sobre el tema, titulado *Utopias of the Classical World*, en el que se vuelve a recoger la influencia de Yámbulo y del pensamiento estoico en la «ideología» de Aristónico.

La relación que se puede establecer entre la Ciudad del Sol en la obra de Yámbulo, con la teoría de Platón, las ideas estoicas, junto con las descripciones de los «pueblos bárbaros» de Heródoto y otros escritores, está fuera de toda duda. Sin embargo, parece difícil probar la influencia directa de los elementos comunistas primitivos que aparecen en las islas del Sol en el levantamiento de Aristónico.

Si Pöhlmann, partiendo de su esquema ahistórico, se limitaba a apuntar una hipótesis, en el trabajo de Ferguson esta hipótesis toma la forma de un concepto desarrollado. Ferguson sostiene que es imposible no reconocer «una conexión definida entre el estoico Blosio, la utopía de Yámbulo y el Estado del Sol de Aristónico». (1975:127).

El estadounidense llega a la atrevida conclusión de que el programa sobre el «Estado del Sol» sólo se formalizó plenamente gracias a la participación directa del estoico romano, que arribó a Pérgamo justo en el momento en que Aristónico, derrotado en Éfeso, se encontraba en una situación difícil. En la utopía de Yámbulo y la «actividad revolucionaria» de Blosio, Ferguson aprecia aquellos elementos influidos por ideas estoicas que, a su juicio, faltaban para que el movimiento adoptara la forma de una revolución social capaz de «arrancar a los oprimidos de su sueño apático» y de imprimir a la rebelión «un enorme impulso místico» (1975:144-145). Mientras que Aristónico, en opinión de Ferguson, «encarnaba… el ideal helenístico del monarca, a quien el sabio aconseja», en Blosio, el estadounidense no ve «un revolucionario rojo, un prototipo helénico de Marx» (1975:138), como sí lo veía Toynbee (1939:179-180).

En la misma fecha en la que apareció el libro de Ferguson se publicó otro clásico sobre el tema, *Voyages aux pays de nulle part. Historié de la pensée utopique,* obra de Raymond Trousson, un profesor de la Universidad Libre de Bruselas, estudioso de la literatura, que dedicó varias obras a analizar la influencia que algunos autores considerados utópicos quisieron ejercer sobre la realidad, ya, que, desde el mundo antiguo, más de uno de estos proyectos fueron presentados como realizables a determinados soberanos u hombres del poder. «La Antigüedad acaba con uno de los ejemplos más completos que podía ofrecer: la Ciudad del Sol de Yámbulo… el enigmático Yámbulo es quien deja la descripción más completa de una sociedad comunista y, en cierto modo, estoica… En todo caso, con Yámbulo, la utopía alcanza una forma casi clásica: viaje imaginario, naufragio, sin olvidar el prurito de precisión geográfica, visita del país de Utopía por el extranjero maravillado, descubrimiento progresivo del modo de vida, de la organización social y política; ya nada falta en el esquema y durante muchos siglos más los utopistas se iban a atener a ese plan» (1995:28-9).

Como vemos, un punto de vista muy extendido es que la ideología de la Heliópolis de Aristónico se basó en las ideas de la filosofía estoica y en la novela considerada utópica de Yámbulo sobre el Es-

tado del Sol, inspiradas en los principios de libertad e igualdad de las personas. Sin embargo, es imposible plantear la cuestión de la influencia de la novela de Yámbulo en el programa del movimiento de Aristónico si tenemos en cuenta que ni siquiera podemos establecer la fecha exacta de su redactado. Hay buenas razones para creer que la novela de Yámbulo tiene un origen relativamente tardío y fue escrita después del levantamiento (Gutorov, 1989:234-236). Así, la tesis de la influencia de Yámbulo en los acontecimientos que ocurrieron en Pérgamo tras la muerte de Atalo III parece al menos controvertida.

También se ha sugerido que las ideas del estoicismo y el cinismo influyeron en las opiniones políticas de Aristónico y, en consecuencia, en la doctrina social del levantamiento. De hecho, esta hipótesis sólo está respaldada por la aparición en la corte de Aristónico del filósofo Blosio de Cumas, pero, ni Plutarco en la biografía de Tiberio Graco, ni Cicerón, nos dan la fecha exacta de la llegada de Blosio a Pérgamo. Es cierto que la escuela filosófica a la que pertenecía Blosio condena la esclavitud. Pero las fuentes no nos informan sobre el papel desempeñado por el filósofo en la corte de Aristónico, y sus puntos de vista concretos nos resultan completamente desconocidos.

Pero no deja de ser verdad que en las islas de Yámbulo el sol es tan importante como para darles nombre y que en la doctrina estoica el sol también desempeña un papel muy destacado. El estoico Cleantes veía el sol como un ser divino, porque el Sol sostiene todas las cosas que viven, es parte del fuego vivificante o éter del universo. Lo calificaba como semilla (*spérma*) en la línea estoica de concebir el universo (Cosmos) como un ser viviente (Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, II, 40).

En la era helenística, los nombres de las ciudades nuevas o reconstruidas no se ponían al azar, sino que a menudo expresaban una cierta idea asociada con las actividades de la dinastía. Por ello, se puede suponer que el nombre de la ciudad de Heliópolis y el apelativo de «heliopolitas» podían reflejar ciertas tendencias ideológicas de Aristónico y de las fuerzas sociales en las que se apoyaba. Es probable que realmente quisieran representar un sistema de ideas generalizadas

y atractivas para diferentes estratos de la sociedad. Si admitimos esto, las enseñanzas de los estoicos sobre la libertad y la igualdad de las personas podían quedar asociadas a los cultos solares. Bajo esas influencias, Aristónico pudo concebir la idea de crear Heliópolis, una nueva ciudad para los esclavos y los pobres que se habían unido a él.

Mommsen (T. IV: 51, nota 17) ya apuntó la posibilidad de que Aristónico quisiera agradecer a estas capas sociales que le habían brindado apoyo, otorgándoles derecho de ciudadanía en esa nueva ciudad. De ser así, las razones de la popularidad de Heliópolis deberían buscarse de modo más preciso en las formas ideológicas tan extendidas sobre los cultos solares, muy populares en Asia Menor, Egipto, Asia occidental, Irán y Grecia. Wawrzynek cree que las raíces de la ideología de los rebeldes estaban «en las ideas religiosas de Asia Menor y, sobre todo, en el culto al Sol», que se encuentra en monumentos epigráficos dedicados a Ὁσίω Δικέω (Wawrzynek, 1957:74).

Los cultos solares tenían su propia especificidad en diferentes países, pero al mismo tiempo tenían también muchas características en común, personificando la más alta justicia e incluso la protección social de todos los segmentos de la población. Por eso, Golubtsova (1977:38-40; 209) sostiene que fueron las opiniones religiosas de la población rural de Asia Menor las que ejercieron una profunda influencia en las ideas que subyacían bajo el nombre de Heliópolis.

No se puede obviar que, en el antiguo Egipto, se adoraba al sol en la forma de varios dioses vinculados al poder real como deidad solar. La expresión más acabada de esto se dio con Amenhotep IV (Akhenaton), que quiso imponer la supremacía del sol en el panteón egipcio. En otros países del Medio Oriente, el sol y las deidades solares ocuparon el mismo lugar importante y asumieron funciones similares. En Mesopotamia, uno de los dioses solares más relevantes eran Shamash, y en la religión sumeria Utu. En el anverso del pilar de basalto con el texto de las leyes Hammurabi, en su parte superior, el rey está representado ante el dios Shamash, quien le confía esas leyes y le encomienda cuidar de la justicia y del orden en el país. En Asia Menor, en la religión hitita, la diosa del sol Arinna era conside-

rada la patrona suprema de los reyes y el Estado. En la religión de los antiguos iraníes, Mitra, el dios del fuego y el sol, patrocinaba simultáneamente los tratados y la justicia. En el mismo círculo de ideas se puede integrar la famosa profecía egipcia de Isaías, que predijo el surgimiento de la «ciudad del Sol» el día en que el Señor de los ejércitos juzgará a Egipto (Isaías 19:18). Así, Amon-Ra, Mitra, la diosa hitita Arinna y muchos otros dioses solares en Oriente actuaban como patrones de la justicia, salvadores de la persecución, la opresión y la violencia, convirtiéndose en los protectores de los oprimidos y dependientes. La asociación de Helios con la idea de la libertad de los esclavos también está confirmada por el *Libro de los sueños* de Artemidoro, quien decía que el sol «También libera a los esclavos, porque los hombres denominan «sol» a la libertad» (II, 36).

En la mitología griega, Helios se parece en muchos aspectos a las deidades solares de Oriente, Helios Dikaiosines, el Sol de la Justicia. En la era del helenismo, el culto a Helios se generalizó. En la conciencia de masas y en la ideología oficial, la idea de la conexión entre el culto de Helios y el poder real recibió un nuevo impulso al considerar al monarca como la personificación y el máximo garante de la justicia en el país. Tal vez Aristónico quisiera valerse de esa asociación popular, al presentarse como un rey justiciero fundador de una ciudad del Sol.

Pudo también estar influido por la fundación de Uranópolis (Ciudad celestial). En el 315 (a. e. v.) Alejarco, le pidió a su hermano Casandro, rey de Macedonia, un terreno en el monte Athos para fundar una ciudad en la que se encarnara su idea de un Estado ideal (Estabón, VII frg. 35). El fundador se identificó con Helios, invitó a personas de diferentes Estados, igualó a los esclavos con las personas libres, y acuñó monedas con la imagen de las estrellas, el Sol, la Luna y la inscripción «hijos del cielo» (ουφϱανιδαι). El nuevo Estado estrenó también lengua. Alejarco ideó un nuevo idioma para los habitantes: el uránico, cuyas claves desconocemos, pero que, más que un esperanto, era probablemente una especie de lenguaje infantil, en el que cada palabra era sistemáticamente sustituida por otra nueva. También una inscripción encontrada en Claros, en la región de Colofón, se re-

fiere a una «ciudad de esclavos», lo que algunos han considerado podría ser una referencia a un asentamiento de los seguidores de Aristónico.[2]

Lo cierto es que hubo una Heliópolis en el mundo antiguo que floreció en Egipto hasta finales del siglo I (a. e. v.). *Solis urbs* o *Solis oppidum* la llama Plinio el Viejo (X, 4; V, 61). Otra ciudad del Sol estaba en Siria (Estrabón, XVI, 2, 10; Plinio el Viejo, V, 80); identificada con Baalbek, un «santuario estatal» dedicado al culto del Sol y otros dioses. En Siria la religión solar echó raíces, especialmente en el período helenístico alrededor de la ciudad de Emesa, y fue creciendo gradualmente hasta alcanzar ya en el siglo III de nuestra era bajo Aureliano el rango de culto imperial, dejándonos una profunda huella que llega hasta el presente. Sólo debemos pensar que fue entonces cuando se decretó el 25 de diciembre como la festividad del nacimiento del *Sol Invictus*, mientras que el domingo o «día del Señor», en el cristianismo, ha conservado su raíz original en los idiomas de varios países de la Europa Occidental: *Sonntag* en alemán; *Sunday* en inglés, el día del Sol.

Más allá de las exageraciones ideológicas y de las objeciones historiográficas, tenemos tres informaciones ciertas y algunas pistas sobre la naturaleza social del movimiento de Aristónico. Es noticia cierta que fue un movimiento de esclavos (Diodoro, Estrabón) y de personas sin propiedades (Estrabón); también está contrastado que a estos Aristónico les dio el nombre de heliopolitas, es decir ciudadanos de Heliópolis (Estrabón); en último lugar tenemos noticia, así mismo cierta, de que el filósofo estoico Blosio se unió al movimiento de Aristónico tras ser aplastado en Roma el intento de reforma agraria impulsado por Tiberio Graco, del que Blosio era un consejero y amigo *outrance* (Valerio Máximo IV, 7, 1-2).

Por otra parte, también sabemos que el culto al sol estaba vinculado en Oriente a las religiones de salvación de los estratos sociales inferiores. Helios era una deidad de la justicia, y la teología solar coincidía en esta consideración con el estoicismo antiguo, una filosofía que, de manera más general, estaba impregnada de una tensión igualitaria y colectivista.

Pero no debemos caer en el error de imaginar este tipo de movimientos como compuestos únicamente por los pobres, los trabajadores y los esclavos. Más bien, es necesario pensar en ellos como movimientos sociales de composición compleja que en ocasiones contaban con el liderazgo de grupos o individuos que por alguna razón estaban en conflicto con el *statu quo*: propietarios, elementos de la burocracia, intelectuales e incluso soldados profesionales.

Sin embargo, el componente de protesta social de estas rebeliones —en ocasiones perseguido instrumentalmente por sus impulsores— fue decisivo para conferirles una dimensión de movimientos de masas, dotándolas de una notable capacidad de penetración en los sectores populares, lo que suponía un alarmante peligro para las élites. En nuestro caso no se debe subestimar la posibilidad de que las fuentes, reflejando un punto de vista de clase, enfaticen el enfrentamiento entre propietarios y esclavos. Pero esto sólo confirma que la lucha de clases, capaz de ser captada tan fácilmente en el imaginario social, era un hecho real y muy presente.

Ya hemos dicho que, en la antigüedad, no podemos hablar de conciencia de clase en el sentido moderno. Marx, como es sabido, atribuyó a la inmadurez económico-social esta limitación, y sólo identificó en el proletariado moderno una autoconciencia autónoma. Sin embargo, incluso en la antigüedad, una conciencia parcial y un embrión de una organización alternativa podían surgir en momentos de crisis social más profunda cuando el conflicto se agudizaba.

El movimiento de Aristónico, en este sentido, es único, ya que se trata de un pretendiente al trono que no se limita a utilizar como meros peones a los esclavos y a los pobres, en los que encuentra, al menos a partir de cierto momento, su principal apoyo, sino que les promete la liberación y la justicia social. Esto en sí mismo, resultaba altamente subversivo. La acusación más infamante que en los círculos oligárquicos se podía hacer contra un oponente era la de ser un «libertador de esclavos» sospechoso de socavar el orden establecido. Cicerón lo usó contra Catilina y Antonio; y se usó de manera similar en otros casos.

Por supuesto, es ocioso discutir si Aristónico creyó sinceramente en la redención de los oprimidos o simplemente hizo un uso instrumental de su rabia. Lo que importa, para los propósitos de la historia social, es que tal movimiento existió y movilizó a las masas en apoyo de Aristónico y contó con el respaldo que le pudo brindar Blosio de Cumas, aunque no podamos saber si en ese movimiento hubo una conciencia parcial y una elaboración consciente del tema de la igualdad, vinculada a la idea de la liberación de los esclavos y la redistribución de la riqueza. Se sabe que ningún actor de la historia es capaz de captar plenamente el significado y la dirección de los acontecimientos en los que está involucrado. Quizás no fue solo la temeridad que roza la desesperación lo que empujó a Aristónico a aliarse con una multitud de intocables.

Es muy posible que la insular Heliópolis de Yámbulo no ejerciera ningún papel en el levantamiento de Aristónico, pero sí lo ejerció con sus sugerencias filosófico-religiosas y políticas muchos siglos después y en contextos históricos muy diferentes, igualmente caracterizados por la desigualdad y la lucha de clases. Ofreció el punto de partida para la utopía del monje Tommaso Campanella, quien, en su Ciudad del Sol, también imaginó un viaje a una sociedad comunista ubicada en una isla, como las de Yámbulo, otra Heliópolis, llena de las connotaciones, encanto e incluso misterio, que envuelve a eso que se acabó denominando Utopía.

II

Utopía

Yámbulo nunca pudo imaginar que su relato sobre las Islas del Sol era una utopía, por la sencilla razón de que esa palabra no existía. Tampoco Aristónico pudo sospechar que su lucha por el poder podía ser calificada como una «revolución», ya que ese término, en griego ἀυακύκλωσις y *revolutio* en latín, tenía entonces solo un sentido astronómico, al referirse al movimiento cíclico de los astros en el firmamento. El significado que actualmente le damos a la palabra revolución solo guarda un parecido con la *mutatio rerum* de la historia romana, o con la *stasis* (στάσεις) griega, que aludía a las luchas civiles que perturbaban la vida de las polis. Así pues, tanto utopía como revolución son términos modernos, que se deben utilizar con prudencia al referirnos al mundo antiguo.

Utopía, realmente, es el título de una obra escrita por el inglés Tomás Moro en el siglo XVI, que se publicó por primera vez en latín en 1516, y en una versión en inglés en 1551, cuando su autor ya había muerto. A finales de la centuria había sido traducida a todos los prin-

cipales idiomas europeos. En ella se nos describe una isla ideal como la de Yámbulo, donde impera la igualdad y la justicia, ya que para su autor «la igualdad es justicia. Ésta es la punta de lanza del pensamiento de Moro en Utopía»[3]

El término utopía está compuesto por la palabra griega «topos» (lugar) y el prefijo «ou», que indica negación; lo que daría como resultado el compuesto «no-lugar», el lugar que no existe. Pero al transcribir el prefijo al latín nos encontramos con que «u» (u-topos) puede corresponder tanto al «ou» como al «eu» griego, y este último indica buenas cualidades. Por eso el mismo término «utopía» es ambiguo, ya que igualmente puede significar un lugar inexistente, como un lugar ideal. Si mezcláramos ambas posibilidades podríamos hablar de «Un buen lugar que no existe», esa podría ser una traducción más correcta de la palabra Utopía inventada por Tomás Moro. Esta alternativa ya la contempló el autor, como lo demuestran dos versos anexados a la obra de Moro, que, según la versión en inglés del siglo XVI, dicen: «Por lo tanto, no utopía, sino más correctamente / Mi nombre es Eutopía: lugar de la felicidad».

Tomás Moro calificaba su gran obra como «un pequeño libro de oro sobre la mejor estructura estatal en la nueva isla de Utopía», perdida en las extensiones oceánicas. En ese sentido, el autor, aparentemente, descartaba la posibilidad de malas interpretaciones posteriores: Utopía era un país de ficción, una sociedad imaginaria, a la que daba preferencia sobre lo real y en la que se encarnaba, con más o menos plenitud, la idea de una sociedad perfecta, una sociedad ideal. Sin embargo, a lo largo de los años, el concepto de utopía ha experimentado una transformación significativa y ha adquirido una serie de nuevos valores. El término se ha vuelto polisémico, abarcando casi todo tipo de construcciones ideales, incluso el cine no realizado o proyectos arquitectónicos futuros. En definitiva, se ha utilizado en los campos más variados. Una definición sencilla de la utopía podría ser la de un relato que contiene la descripción de un mundo imaginario, fuera de nuestro espacio o de nuestro tiempo, o en todo caso, del espacio y tiempo histórico y geográfico. Es la descripción de un mundo constituido sobre principios diferentes de los

que operan en el mundo en el que vive aquel que la crea. Un estudioso soviético, en 1922, dijo tener localizado un catálogo alemán que recogía 1850 relatos que se podían considerar utópicos, y en él no se incluían las utopías del mundo antiguo (Svyatlovsky, 1922/2015:10).

Según Losev (1995:11), el concepto de utopía es una de esas construcciones culturales, que «se suele considerar generalmente comprensible y que sin ningún esfuerzo se suele traducir a cualquier otro idioma, quedando en todas partes como la misma palabra, pero en realidad resulta estar entre los conceptos más vagos, confusos y contradictorios».

En nuestro caso, los costos de un enfoque tan expansivo se eliminan en parte mediante el uso del concepto «utopía social». Utilizando esa expresión, no obstante, consideraremos que el ámbito de la utopía social incluye no solo proyectos de una estructura estatal ideal, elaborados en diferentes épocas por pensadores singulares, sino también utopías sociales «populares», colectivas, reflejadas tanto en la literatura como en la ideología de masas, en diversos mitos, leyendas, cuentos, o movimientos y acciones colectivas de carácter utópico.

También debemos recordar que en el lenguaje habitual «utópico» no siempre tiene una connotación positiva, sino que comúnmente se utiliza en sentido negativo, digamos peyorativo, como algo «inviable», y por lo tanto inútil e incluso pernicioso, ya que desvía la atención y el esfuerzo de lo que es alcanzable. También una idea abstrusa o inverosímil a menudo se tilda de «utópica», tenga o no contenido idealista. Cerca de esto está la interpretación de lo «utópico» en el sentido de todo lo que es inaceptablemente diferente de lo habitual, algo radical y peligroso.

Durante el siglo XX se han alzado muchas voces tanto contra el cambio social como contra el utopismo subyacente en él; en definitiva, contra la posibilidad del progreso humano que aspira a la perfección. Obras literarias como *Un mundo feliz* de Huxley o *1984* de Orwell han contribuido a ello. Estas novelas satirizan mundos apa-

rentemente perfectos, pero lo hacen de un modo radicalmente diferente de la antigua sátira de Aristófanes, por ejemplo, en *La asamblea de las mujeres,* en las que la burla del utopismo se limitaba a poner de manifiesto el absurdo y la imposibilidad de esos planteamientos utópicos.

Sin embargo, para la crítica contemporánea no hay una mofa de lo imposible; por el contrario, ataca la utopía porque de hecho es posible y alcanzable, pudiendo llegar a construirse mundos indeseablemente perfectos. Es entonces cuando la utopía se convierte para estos críticos en una «distopía», en una «kakotopía», es decir, lo opuesto a las utopías entendidas de modo clásico. En ese sentido, hemos invertido toda la tradición. En la literatura actual, las críticas sobre las utopías se han vuelto prominentes, mientras que hay una parálisis del genuino pensamiento utópico.

La utopía contemporánea vivió una eclosión durante el siglo XIX como producto de los efectos de la revolución industrial y la implantación del capitalismo moderno. La obra de Saint-Simon, Fourier, Cabet y otros marcan el ascenso de las teorías utópicas durante la primera mitad del siglo. Marx y Engels saldrán al paso de esta corriente, calificándola de «socialismo utópico».

Marx veía en la utopía el deseo de emprender una tarea completamente superflua: transformar de nuevo la expresión ideal en realidad. Por tanto, para Marx el ideal social no es la imagen de lo deseado, sino la imagen de lo necesario (que puede coincidir con lo deseado) para la resolución de las contradicciones sociales existentes. En algunos casos, el ideal es postulado por el sujeto «por necesidad», es decir, de acuerdo con leyes objetivas del desarrollo histórico. «Para nosotros, —escribieron Marx y Engels— el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que ha de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual» (OEME, T. I:35)

Pero la historia conoce también otra forma —a veces acompañando a la primera— de plantear el ideal utópico: no «por necesidad»,

sino por la voluntad de la imaginación. El sujeto, que sigue esta tendencia, busca liberarse mentalmente de la «tiranía» de la necesidad, para elevarse por encima del tiempo y de la historia. Es precisamente la orientación hacia el diseño arbitrario del ideal, es lo que se encuentra en el corazón de la creatividad utópica. El utópico construye un proyecto de la sociedad deseada y perfecta de forma puramente especulativa. Lo inventa, lo «compone», sin importarle si el mundo que crea cumple o no con los requisitos de las leyes objetivas del desarrollo social. Tales son los mundos creados por la imaginación de Moro, Campanella, Cabet, Fourier, Platón y todos los demás utópicos, ya que en este sentido todos son iguales. Así es como Engels caracterizó los propósitos de los socialistas utópicos del siglo XIX.

«Se pretendía sacar de la cabeza la solución de los problemas sociales, latente todavía en las condiciones económicas poco desarrolladas de la época. La sociedad no encerraba más que males, que la razón pensante era la llamada a remediar. Tratábase por eso de descubrir un sistema nuevo y más perfecto de orden social, para implantarlo en la sociedad desde fuera, por medio de la propaganda, y a ser posible, con el ejemplo, mediante experimentos que sirviesen de modelo. Estos nuevos sistemas sociales nacían condenados a moverse en el reino de la utopía; cuanto más detallados y minuciosos fueran, más tenían que degenerar en puras fantasías» (OEME, T. III:126).

Durante la primera mitad del siglo XX hubo dos aportaciones relevantes en el campo teórico interpretativo de la utopía. Nos referimos a las hechas por Karl Mannheim y por Lewis Mumford. Karl Mannheim publicó en 1929 su libro *Ideología y utopía,* que tuvo una gran influencia en la formación de la «sociología de la utopía» en la segunda mitad del siglo XX. En esa obra Mannheim definió la ideología y la utopía como posicionamientos incongruentes con la realidad, y la idea principal que sostiene en su obra es que el proceso general del desarrollo humano conduce a la progresiva desaparición de toda incongruencia con la realidad y, por tanto, a un declive de las utopías. Mannheim considera que la conciencia utópica es conciencia crítica. Ve solo aquellos elementos de la realidad que contribuyen a socavar el orden existente. Por el contrario, la conciencia ideológica

cumple una función apologética. Tiene como objetivo estabilizar el *statu quo*. Por tanto, para Mannheim lo fundamental de la utopía es que pretende destruir un orden dado, y solo cuando comienza a destruir ese orden podemos considerar a ese movimiento como realmente utópico. Con esta apreciación, el sociólogo alemán, buscaba acabar con la noción tradicional de que la utopía es como una fantasía imposible de poner en práctica. «Solamente se designarán con el nombre de utopías, —dice Mannheim— aquellas orientaciones que trascienden la realidad cuando, al pasar al plano de la práctica, tiendan a destruir, ya sea parcial o completamente, el orden de cosas existente en determinada época» (1987:169).

En ese sentido, una utopía se encuentra siempre en proceso de realización. La ideología no tiene ese problema porque, para Mannheim, la ideología es la legitimación del orden existente, por eso las ideologías tienen que ver con grupos dominantes, en tanto que las utopías suelen estar sustentadas por grupos que se hallan en vías de ascenso, y generalmente son apoyadas por los estratos inferiores de la sociedad. «El grupo dominante está siempre de acuerdo con el orden existente, que ha determinado que se debe considerar como utópico, en tanto que el grupo ascendente está en pugna con las cosas tales como son» (1987:169).

Otro rasgo que apunta Mannheim es que las ideologías se orientan hacia el pasado, en tanto que las utopías se dirigen más al futuro. En el análisis de Mannheim, se repite el argumento de que cada utopía tiene un particular sentido del tiempo histórico. «La determinación concreta de lo que es utópico procede siempre de cierta etapa de la existencia. Es posible que las utopías de hoy se conviertan en las realidades de mañana: «las utopías sólo son a menudo verdades prematuras (*Les utopies ne sont souvent que des vérités prématurées*, Lamartine)» (1987:178).

La primera utopía que nombra Mannheim en su libro no es la de Tomás Moro, ya que comienza considerando al anabaptista Tomás Müntzer[4] como el primer utópico moderno. Para Mannheim, Müntzer es quien representa la mayor discrepancia entre idea y realidad, y

al mismo tiempo es el caso prototípico en que el sueño utópico está ya en vías de ser realizado. En ese movimiento popular, el milenarismo ofreció un punto de partida trascendente a una revolución social basada en motivos religiosos.

La segunda razón por la cual Mannheim elige esta utopía milenarista es porque hace confluir su ideal con las demandas de un estrato social oprimido: los campesinos. Para Mannheim, aquella revolución religioso-campesina representó la primera brecha en la aceptación fatalista del poder tal como estaba constituido. Y es que el utopismo tarde o temprano deberá convertirse en propiedad de los movimientos de masas para transformar la realidad. Esta es la razón fundamental por la cual Mannheim no considera como utópicas las obras de Platón y le lleva también a excluir a Tomás Moro del primer plano en su análisis.

Como resultado de este enfoque teleológico, la utopía queda vinculada fatalmente con la acción política. Tanto los proyectos racionalistas de la antigüedad como la utopía del Renacimiento se convirtieron en «construcciones ideológicas», ya que, desde el punto de vista de Mannheim, es la puesta en práctica de la utopía lo único que le permite actuar como una fuerza que ejerce influencia transformadora en la vida histórica y social.

En la utopía milenarista, como es el caso de Müntzer, no hay dilación, no hay postergación alguna entre lo inmediato y lo absoluto. El quiliasmo[5] reconoce el carácter instantáneo de la promesa frente a la lenta preparación que desarrolla un concepto didáctico de cultura o frente al sentido de lo oportuno que tiene que ver con las condiciones reales expuestas por el pensamiento marxista.

La segunda forma utópica que considera Mannheim es la utopía humanitaria liberal. Esta se basa principalmente en la confianza en el poder del pensamiento en cuanto al proceso educativo y formativo. La utopía está en conflicto con un orden existente, pero lo está en nombre de una «idea». Se supone que podemos modificar la realidad con mejores conocimientos. En este sentido, es antiquiliástica, pues

habla, no de energías, sino de ideas. Para Mannheim, la utopía liberal culmina en el idealismo alemán que refleja la filosofía de la Ilustración. Los símbolos y metáforas que corresponden a esta utopía giran alrededor de la idea de la luz; una iluminación, una ilustración, tema también común en cierto modo a la Reforma y al Renacimiento. La idea es *post tenebras lux*, después de las tinieblas, la luz.

La tercera utopía que trata Mannheim es el conservadurismo. Esta es más bien una contrautopía, pero, como contrautopía que se ve obligada a legitimarse ante el ataque de las otras, se convierte entonces en la utopía de una cierta clase. Como utopía, el conservadurismo desarrolla algunos símbolos fundamentales como el *Volksgeist*, el espíritu de un pueblo. En cuanto al sentido del tiempo, el conservadurismo da prioridad a un pasado que nutre el presente al proporcionarle sus raíces. «El sentido del tiempo de ese modo de experiencia y de pensamiento es completamente opuesto al del liberalismo. En tanto que para este el futuro era todo y el pasado nada, el modo de experimentar el tiempo del conservatismo halló la mejor corroboración de su sentido de la determinación histórica en el descubrimiento de la importancia del pasado, en el descubrimiento del tiempo como creador de valores» (1987:207).

La cuarta forma utópica que trata Mannheim es la utopía socialista-comunista. Mannheim cree que la contribución decisiva de esta utopía es la manera en que en ella se articula la relación entre lo cercano y lo remoto. Conserva lo mejor de la tradición del progreso, es decir, las preparaciones temporales, las fases históricas, ya que no podemos hacer cualquier cosa en cualquier momento. No obstante, esta utopía refina la idea de progreso al introducir el concepto de crisis, que estaba más o menos ausente en la utopía liberal. De ese modo, en cierta medida, se conjuga el elemento determinista con la idea del salto revolucionario. Pero, después de la revolución, la tendencia conservadora desempeña un papel importante en la utopía socialista comunista.

La historia moderna es un movimiento que se aleja cada vez más de la utopía. Mannheim ve en la historia la tendencia a una cierta ac-

titud práctica y positiva. «En tal estado de desarrollo maduro y avanzado, la perspectiva total tenderá a desaparecer en la misma proporción que la utopía… Entre las dos tendencias opuestas del mundo moderno —las tendencias utópicas, por una parte, en lucha contra una complaciente tendencia a aceptar el presente como es, por la otra— es difícil decir de antemano cuál de ellas dominará a la postre, pues el curso de la realidad histórica que habrá de determinarlo se oculta aún en el futuro» (1987:221-228).

Pero no podemos imaginar una sociedad sin utopía —nos dice Mannheim— porque sería una sociedad sin metas. El desarrollo de la educación y el racionalismo han conducido a las sociedades avanzadas a adaptarse a la realidad, pero esa adaptación comporta la pérdida de ilusiones; y con la pérdida de las ilusiones los hombres también pierden todo sentido de la dirección. «Al abandonar la utopía, el hombre perdería la voluntad de esculpir la historia y al propio tiempo su facultad de comprenderla» (1987:230).

La otra gran aportación al tema en la primera mitad del siglo XX se debe a Lewis Mumford, que comenzó siendo un crítico de la arquitectura y el urbanismo, y escribió múltiples libros y artículos sobre dicho tema a lo largo de su dilatada vida. En 1922 publicó *La historia de las utopías* y en ella hace un sucinto, pero sugestivo repaso del pensamiento utópico. La mayor aportación original en esta obra es el intento de clasificar las utopías a pesar de la diversidad que pueden ofrecer. En ese intento taxonómico, Mumford se adelantó a Mannheim que, como ya hemos visto, pocos años después también clasificará las utopías en milenaristas, liberal-humanistas, conservadoras y social-comunistas. En el caso de Mumford, su clasificación es más abstracta y funcional y menos historicista e ideológica.

En el esquema que desarrolla Mumford, en este su primer libro, las imágenes de una vida ideal pueden dividirse funcionalmente en «utopías de escape» y «utopías de reconstrucción». «El mundo de las ideas —nos dice Mumford— sirve a diversos propósitos. Dos de ellos tienen un gran peso en nuestra investigación sobre la utopía. Por un lado, el pseudoentorno o *idolum* (léase utopía) es un substituto

del mundo exterior: una suerte de casa o refugio al que escapamos cuando nuestros choques con la «dura realidad» se hacen demasiado complicados de sobrellevar o demasiado difíciles de afrontar. Por otro lado, por medio del *idolum,* los hechos del mundo cotidiano, condensados, clasificados y filtrados, configuran un nuevo tipo de realidad que se proyecta contra el mundo exterior. Una de sus funciones es la fuga o la compensación: la búsqueda de una liberación inmediata de las dificultades o las frustraciones que nos han tocado en suerte. La otra es tratar de establecer las condiciones de nuestra liberación futura. Llamaré a las utopías correspondientes a esas dos funciones utopías de escape y utopías de reconstrucción, respectivamente. La primera deja el mundo tal como es; la segunda trata de cambiarlo, de forma que podamos interactuar con él en nuestros propios términos» (2013/27).

Las utopías de escape reflejan un intento de deshacerse de inmediato de las dificultades y vicisitudes de nuestro destino. El «escapismo» se concreta en leyendas y sueños que las distintas culturas han forjado, como el de la Edad de Oro. Las utopías de reconstrucción reflejan el deseo de asegurar las condiciones para nuestra liberación futura. Son la visión de un entorno transformable, mejor adaptado a la naturaleza y propósitos de la creación humana y más en consonancia con ellos y su posible desarrollo. Si la primera de estas utopías vuelve al «yo» de la utopía, la segunda se dirige al exterior, al mundo.

Actualmente, esta división es aceptada por muchos; en ese sentido podemos decir que las bases de la clasificación moderna de las utopías en la literatura occidental fueron desarrolladas por Mumford a principios de los años 20 del siglo pasado. La mayoría de las investigaciones modernas, por regla general, se basan en esta clasificación, y en algunos casos solo hacen cambios menores. Hasta aquí, la aportación de Mumford presenta un cierto interés en el estudio teórico de las utopías, sin poder apreciar en ella la carga ideológica que se pondrá de relieve en escritos posteriores.

En 1965, Mumford publicó un artículo titulado «La utopía, la ciudad y la máquina» y en él realizó una relectura de las utopías que

respondía a la coyuntura histórica e ideológica de aquel momento: Guerra Fría, que se hacía caliente en Vietnam, y auge de los movimientos sociales, sobre todo juveniles, con una fuerte carga utópica (movimiento hippy, contracultura…).

En el artículo mencionado, aparece el Mumford urbanista para explicar las utopías desde la ciudad, llegando a la conclusión de que la utopía surge inicialmente como un conjunto de distintos proyectos de la ciudad ideal, que el pensamiento del Renacimiento y la Ilustración se encargaron de recrear en diferentes obras…

Mumford apunta, que en su estudio sobre el origen de la utopía no quiere limitarse a una simple explicación histórica del hecho que las utopías de Platón a Bellamy se hayan construido siempre en torno a una ciudad racionalista. Ciudad que opera como «mito especulativo» en el que la sociedad está ordenada y dominada por la ciudad. Quiere ir más lejos, y al profundizar en por qué las ciudades tan a menudo se convierten en «lugares de utopías», Mumford llega a la atrevida conclusión de que «el concepto de utopía no es una fantasía especulativa helénica, sino una derivación de un acontecimiento histórico: en efecto, la primera utopía fue la ciudad como tal» (1965).

Con origen en el neolítico, la ciudad, por su propia naturaleza, estaba destinada desde el principio a convertirse en un centro político y religioso capaz de manejar la enorme abundancia productiva de la cultura neolítica. Así, las antiguas ciudades orientales, «mediaban entre el orden cósmico, revelado por los sacerdotes astrónomos, y las empresas unificadoras de la monarquía. El primero adquirió forma dentro del templo y su espacio sagrado, las segundas dentro de la ciudadela y entre los límites de las murallas de la ciudad» (1961:404).

Las comunidades subordinadas al rey en el marco del «todo sagrado» se plasman en la ciudad-estado. La simetría de los barrios y los canales de riego y el diseño de las casas y las tumbas corresponden al orden cósmico establecido en la tierra por el rey, la encarnación divina del poder colectivo. A su vez, el poder real es imposible sin la creación de una «máquina» apropiada, un aparato burocrático carac-

terizado por Mumford como «una institución utópica coordinada, indispensable para cualquier sistema de regulación estricta en la comunidad…». (1965).

Como resultado del deseo de crear un «paraíso visible en la tierra», la antigua ciudad oriental se construye como una especie de arquetipo ideal, fijando en sus estructuras la conciencia de sus habitantes y determinando de ese modo su comportamiento. «Habitar la misma ciudad de un dios —dice Mumford— significaba ser miembro de una supercomunidad; de una comunidad en la que cada súbdito tenía un lugar, una función, una obligación, un fin, como parte de una estructura jerárquica representativa del cosmos como tal» (1965), adquiriendo inevitablemente un carácter totalitario.

Así, el prototipo de la mayoría de las utopías se le presenta al sociólogo americano como la reproducción de una estructura de naturaleza totalitaria que se remonta a la antigua ciudad oriental con sus atributos inalienables: el poder centralizado, la máquina burocrática, la regulación de la vida social, el uniformismo, el autoritarismo, la ausencia de propiedad privada, la más estricta especialización de las funciones laborales, una constante disposición a la guerra, etc. Tal hipótesis, según Mumford, permite explicar la similitud de muchos rasgos del antiguo despotismo oriental con las construcciones utópicas tanto de la antigüedad como de los tiempos modernos.

Por supuesto, es imposible negar completamente la semejanza externa de proyectos utópicos concretos, o más bien, características individuales en esos proyectos, como por ejemplo los de Platón y Campanella, con la estructura de la «ciudad utópica» descrita por Mumford. Las tendencias orientalistas son características de muchas utopías del pasado. Pero lo que movía al sociólogo a realizar esa nueva lectura de la utopía-ciudad no respondía al pasado sino al presente que estaba viviendo Mumford en el momento de redactar el artículo.

Cuando escribió su *Historia de las utopías* en 1922, Mumford aún no conocía la obra de Popper, en la que el teórico del neoliberalismo, considera que Platón, en su búsqueda de una polis ideal, realmente

teorizó un Estado totalitario. «Bien puede buscarse el modelo de la ciudad divina en el pasado o en el futuro… pero aún inspirados por las mejores intenciones de traer el cielo a la tierra, solo conseguiremos convertirla en un infierno, ese infierno que solo el hombre es capaz de preparar para sus semejantes» (Popper, 1981:184). La influencia de Popper y otros teóricos neoliberales en Mumford se hace evidente en un claro posicionamiento ideológico, que el mismo Mumford reconoce. «Bertrand Russell fue el primero en hacer este descubrimiento, en su visita a la Rusia soviética al comienzo de la década de 1920, casi veinte años antes de que Richard Crossman[6] y otros indicasen que *La República* de Platón, lejos de ser un modelo deseable, era el prototipo del Estado fascista» (1965).

Pero la original concepción de Mumford, explicando el nacimiento de la utopía como la derivación de la ciudad-estado del Oriente antiguo, no se la debe el sociólogo-urbanista a Popper, sino a Karl Wittfogel, y a un debate en el seno del marxismo sobre los modos de producción.

Al margen del comunismo primitivo, Marx había distinguido los modos de producción: asiático, antiguo, feudal y burgués. Pero el modo de producción asiático con el tiempo experimentó una larga historia de demoliciones, resurrecciones y restauraciones en la teoría marxista. En sus escritos sobre la India y China, Marx acuñó el término de «modo de producción asiático». Este modo de producción implicaría la ausencia de propiedad privada, dominio del Estado sobre las obras de irrigación, autosuficiencia de las aldeas, unidad de artesanías y agricultura, y simplicidad de los métodos productivos. Sería, pues, un sistema social en el que un poder central, ordenador de importantes obras, generalmente hidráulicas, controlaría, por medio de una casta burocrática, el conjunto de la producción y se apropiaría de una gran parte de ella, como en las antiguas China, Mesopotamia, Egipto o India.

Por distintas circunstancias, el modo de producción asiático vino a convertirse en sospechoso y terminó por ser arrumbado. Esta postura quedó confirmada por la adhesión de Stalin a una perspectiva

mecanicista y monolineal del esquema de los modos de producción que quedaron fijados en comunismo primitivo, esclavista, feudal, capitalista y socialista. Pero en el período de la Guerra Fría, el tema resurgió con la publicación de una obra de combate, escrita por un antiguo comunista que trabajaba en ese momento en los EE UU al servicio de los intereses más conservadores. *El despotismo oriental* de Karl Wittfogel apareció en 1957 y en él se rescataba el concepto de modo de producción asiático con una evidente finalidad anticomunista al subtitular la obra como «estudio comparativo del poder totalitario». La tesis central de Wittfogel era que la razón principal por la cual la dirección comunista había suprimido después de 1931 el concepto de «modo de producción asiático». Era que la idea de una clase dirigente que controlara los medios de producción sin propiedad privada señalaba una continuidad del poder político desde la Rusia zarista hasta la Rusia estalinista.

Las tesis de Wittfogel sobre las sociedades hidráulicas totalitarias las recreó Mumford en su artículo sobre las ciudades orientales del mundo antiguo, a las que consideraba matriz de las utopías construidas durante siglos por Platón, Moro, Campanella y tantos otros.

Después de la Segunda Guerra Mundial cristalizó una nueva forma de expresión del ideal utópico estrechamente relacionada con la práctica, a través de lemas y programas sociopolíticos que nacían espontáneamente en el curso de los movimientos de masas, principalmente en movimientos de protesta contra los valores dominantes. El movimiento por la paz y el desarme, el movimiento feminista, el movimiento estudiantil, que tuvo su máxima expresión en el Mayo del 68, el movimiento ecologista y otros. La reacción ante este auge de las movilizaciones sociales se plasmó en muchos campos distintos y alcanzó de lleno a historiadores, sociólogos y pensadores interesados en las teorías utópicas. Así, el enfoque ahistórico del utopismo social, que ya hemos visto aparecer con Pöhlmann, se difundió en la segunda mitad del siglo XX en numerosas obras. Distintos autores optaron por construir «modelos de utopía» generales, cuyos elementos se proyectaban tanto en el pasado como en el presente.

En ese entorno cultural, el celebrado investigador de la utopía en la antigüedad, John Ferguson, rechazaba cualquier tipo de «especulación» «sobre la base social o psicológica de la utopía» (1975:7-8), ignorando que el utopismo «en general» no existe, ya que siempre, y en cada caso, la utopía o el movimiento utópico presenta un contenido social concreto. En estos autores, en los que predomina el ahistoricismo, este enfoque permitía a estudiosos como Ferguson extraer conclusiones con un claro contenido ideológico, como cuando afirma «que, al menos en un aspecto, Platón y Marx son uno: en ambos las raíces de la política se encuentran en la economía» (1975:63). En el capítulo anterior ya hemos visto cómo este mismo autor consideraba a Blosio de Cumas un «rojo»; parece que para el americano Platón era ya un premarxista. Cualquier intento de relacionar el «comunismo» de la utopía de Platón —calificado como totalitario y fascista— con el marxismo es solo uno de los recursos intelectuales de los que se ha alimentado el anticomunismo moderno.

La identificación por Pöhlmann y Ferguson de cualquier planteamiento utópico antiguo con el comunismo moderno no solo es antihistórico en esencia, sino que también es anti-utópico, en un intento por pintar las perspectivas del desarrollo social como un «camino a la pesadilla», y a las mismas utopías como amenazas para la humanidad. Con este enfoque, cuestiones como, por ejemplo, la eliminación de la propiedad privada, la reestructuración de toda la vida social sobre una base razonable, se disuelven en los numerosos «aspectos totalitarios» de las utopías sociales del pasado. Así, bajo la pluma de Mumford y otros, la mayoría de los proyectos sociales de la antigüedad se transforman en kakotopías o distopías en la línea moderna de la novela de Huxley.

En cuanto al análisis del utopismo, el caso de Moses Finley es algo distinto, ya que era un especialista en la Antigua Grecia con una sólida formación histórica. Su aportación a la teoría utópica se limita a una contribución hecha en un homenaje a Herbert Marcuse, pero en unas breves páginas sabe dar un enfoque al tema que poco tiene que ver con el ahistoricismo que hemos estado criticando.

Para Finley «las ideas y fantasías utópicas, como todas las ideas y fantasías, nacen de una sociedad a la que dan respuesta». La utopía sirve como un modelo para ser comparada con la sociedad existente, demostrando sus imperfecciones e indicando las direcciones que se deben seguir para hacerla más perfecta. Por tanto, las raíces sociales e históricas en cada caso son muy importantes, aunque eso no le impide a Finley caer en la clasificación, a pesar de considerar que la utilidad de este método para el análisis de fenómenos tan complejos y distintos es muy relativa.

Finley, en su clasificación, parte de dos pares de elementos antitéticos. El primero es la antítesis que se establece entre una utopía estática o ascética y otra dinámica. La segunda antítesis se da entre una utopía igualitaria y otra jerárquica.

La primera antítesis —según Finley— se divide claramente en dos períodos cronológicos separados por la Revolución Industrial. Las utopías antiguas o las modernas preindustriales partieron siempre de la escasez de productos como un hecho incuestionable. Luego vino el alivio que trajeron las posibilidades técnicas, dando lugar a un nuevo tipo de utopía, en la que la abundancia reemplazó a la escasez.

Respecto a la segunda pauta de clasificación, Finley aclara que «es difícil encontrar en la antigüedad algún pensamiento utópico que no sea jerárquico». La misma idea de la igualdad como concepto social era extraña al mundo antiguo. «La igualdad de todas las personas, griegos, romanos y bárbaros, libres y esclavos, ciudadanos y extranjeros, ciudadanos del Estado y aquellos que solo disfrutaban de su patrocinio, etc. era para la mentalidad antigua una idea no solo insensata, sino criminal» (OME, 35:345). Y la existencia de la esclavitud marcaba la pauta.

Como dice Garlan: «La desaparición de los esclavos podía no comprometer la supervivencia física de los ciudadanos, pero habría afectado gravemente a la reproducción de la ciudad como tal, es decir, de todo lo que marcó la originalidad de este entorno de vida. Por eso tenemos derecho a afirmar que no se puede concebir una ciudad

griega sin esclavos» (1999:329). Incluso en las «ciudades ideales» imaginadas por los literatos y filósofos estaba presente la esclavitud. La única sociedad sin esclavos sería aquella en que ya no fuera necesario trabajar. Solamente en la Edad de Oro, donde —según la imaginaba Platón— se cosechaba sin sembrar, o en los *Anfictiones de Teléclides* (frg. 1), citado por Ateneo, donde la harina se amasaba sola y la jarra vertía ella misma el vino, se podía prescindir de los esclavos, pero no en una sociedad «normal».

Es mérito de Finley remarcar que con Tomás Moro se rompió ese nexo absolutamente fundamental de ideas propias de la antigüedad clásica. El mundo moderno abrió las puertas a una nueva racionalidad sobre las relaciones sociales y productivas. «A partir del siglo XVI, la historia de la función y psicología del trabajo es un corolario y al mismo tiempo una parte compleja de la compleja historia de la sociedad moderna, con su estructura de clases y escalas de valores». El desarrollo económico y técnico nos aleja de las necesidades más perentorias y nos obliga a plantearnos de distinta forma las desigualdades más acuciantes. Es ese mismo desarrollo el que lleva a Finley a afirmar que, a diferencia de la antigüedad hoy, «las utopías parecen ser mucho más alcanzables de lo que se creía».

Partiendo del hecho que en la sociología y la filosofía modernas no existe un concepto de utopía generalmente aceptado, su génesis, estructura y funciones siguen siendo objeto de controversia.

Analizar el desarrollo de la utopía social a lo largo de los siglos con el propósito de reducirlo a un cierto «denominador común» es un reto intelectual atractivo, pero carece de consistencia si no se pone en relación con el sustrato social en el que nacieron los proyectos utópicos en distintas épocas históricas. Si aceptamos esta premisa, es evidente que no puede haber nada en común entre el utopismo de Tomás Moro y el de Platón, como tantos han pretendido. Las tipologías absolutas y universales de las utopías son una tarea estéril y su clasificación tiene valor cognitivo solo si está guiada por un contexto histórico concreto. El criterio más importante para evaluar diversas utopías debería ser la identificación de las raíces sociales de cada uto-

pía, y la clarificación de los ideales e intereses de los grupos y clases sociales que se reflejan en esa forma utópica.

Jameson, en la posmodernidad, aún le da otra dimensión a la reflexión utópica. La dimensión temporal. Si todo este libro trata sobre cómo se concebía la utopía antes de que la utopía existiese, el pensador americano proyecta desde el futuro la necesidad de nuestras utopías, no para imaginar el futuro, sino para que el futuro pueda llegar a existir.

«Las utopías llegan a nosotros como mensajes apenas audibles procedentes de un futuro que tal vez nunca llegue a hacerse realidad».

Para explicar esta paradoja, Jameson deja que desde el futuro un personaje de ficción nos hable sobre la necesidad de nuestras utopías, sin las cuales tal vez ese futuro nunca llegue a existir:

«Puede que nos falles [...]. Puede que, individualmente, no llegues a comprendernos o a luchar en tu propia vida y en tu propio tiempo. Los de tu tiempo podríais no llegar a luchar en modo alguno [...]. [Pero] debemos luchar para llegar a existir, para seguir existiendo, para ser el futuro que acontece. Por eso llegamos hasta ti» (Piercey, 1976, pp. 197-198).

Al explorar la naturaleza de la utopía, obviamente debemos partir de la forma en que se producen esas construcciones que son percibidas como utópicas. Solo mediante un análisis comparativo de la forma en que la conciencia produce obras como La República de Platón, Utopía de Moro, La Ciudad del Sol de Campanella, es posible revelar la naturaleza de la utopía como un fenómeno que tiene ciertas características estructurales y funcionales y una cierta «sustancia cultural».

Se puede constatar que, por regla general, la conciencia utópica se generaliza y adquiere importancia en períodos de cambios sociales, políticos, culturales y científicos radicales. La crisis de la polis clásica enmarca la obra de Platón, la crisis de la modernidad las obras de

Moro o Campanella, la crisis del antiguo régimen y la industrialización las producciones de Fourier, Saint-Simon, Owen y tantos otros. La historia de las revoluciones burguesas de los siglos XVII al XIX confirma la existencia de una conexión entre el surgimiento del pensamiento utópico y la expansión de la conciencia utópica, por un lado, y el estado de crisis social y política, por el otro.

Estas eclosiones utópicas son algo más que meras especulaciones fantásticas y dejan, en muchas ocasiones, una huella socio-histórica más profunda que otros hechos «reales». La utopía es capaz de ejercer una influencia directa o indirecta tanto en la teoría como en la práctica política. Y los propios proyectos utópicos, por muy distantes que parezcan a veces de la política y de los problemas «reales» de nuestro tiempo, siempre actúan como una forma específica en la búsqueda de soluciones para resolverlos.

Como dice Mumford: «Es preciso que nos convenzamos de la realidad de la utopía. Todo lo que ha acontecido a lo largo de eso que llamamos historia humana es tan remoto y, en cierto sentido, tan mítico como la misteriosa isla de Tomás Moro. Una buena parte de dicha historia resulta incluso menos sustancial: los icarianos, que vivían únicamente en la mente de Étienne Cabet… han tenido más influencia en la vida de nuestros contemporáneos que los etruscos que una vez poblaron Italia, por más que estos pertenezcan a lo que llamamos el mundo real y los icarianos vivieran en... Ninguna Parte (2013:35-36).

No es casualidad que entre los utópicos siempre haya habido gente directamente involucrada en la gran política. La utopía ocupa un lugar firme en el arsenal de medios de influencia ideológica y psicológica sobre las masas y en ocasiones se traduce en logros materiales. Basta recordar a Ferdinand de Lesseps, simpatizante del socialismo utópico de Henri de Saint-Simon y del grupo de los saint-simonistas de Barthélemy Prosper Enfantin, que impulsó la construcción de los canales de Suez y Panamá.

Esto nos da pie para realizar otra aclaración. Las lecturas que algunos han hecho del utopismo los han llevado a enfatizar el aspecto

radical del fenómeno social, minimizando u olvidando los planteamientos utópicos reformistas, muy característicos del periodo de la Ilustración. Kant es un ejemplo de radicalismo utópico moral cuya finalidad estaría encaminada a lograr un mejoramiento práctico en el hacer social y político.

Esto nos da pie para realizar otra aclaración. Las lecturas que algunos han hecho del utopismo los han llevado a enfatizar el aspecto radical del fenómeno social, minimizando u olvidando los planteamientos utópicos reformistas, muy característicos del periodo de la Ilustración. Kant es un ejemplo de radicalismo utópico moral cuya finalidad estaría encaminada a lograr un mejoramiento práctico en el hacer social y político. Para Kant, la experiencia (de lo social) genera ilusiones y espejismos en el ámbito moral, mientras que las ideas constituyen un terreno firme para el deber. En su obra *Crítica de la razón pura* nos dice: «La República de Platón se ha hecho proverbial como supuesto ejemplo sorprendente de perfección soñada, la cual solo puede asentarse en el cerebro de un pensador ocioso… en vez de dejar a un lado como inútil este pensamiento con el mísero y contraproducente pretexto de ser impracticable, sería más oportuno tenerlo más en cuenta e iluminarlo… Una constitución que promueva la mayor libertad humana de acuerdo con leyes que hagan que la libertad de cada uno sea compatible con la de los demás (no una constitución que promueva la mayor felicidad, pues esta se seguirá por sí sola), es, como mínimo, una idea necesaria, que ha de servir de base, no solo al proyecto de una constitución política, sino a todas las leyes… (2005:265). Toda la filosofía práctica de Kant rezuma utopía.

Según Kant, resulta que cuanto más irrealizable es el ideal, mayor es el nivel real de su efecto práctico. De esto se sigue que la utopía revela su valor práctico y sirve al progreso social cuando el ideal formulado por ella está más cerca del «máximo». Kant tendría razón en la medida en que la gente luchara por la realización de lo irrealizable, impulsada únicamente por un sentido del deber. Pero este enfoque en sí mismo es la encarnación de una utopía propia de la Ilustración, ya que surge de la «idea» no del comportamiento propio del sujeto en el proceso histórico. En definitiva, es un código de ca-

ballería, ajeno a las masas, aunque ha desempeñado un importante papel en las concepciones del utopismo reformista.

Otra salvedad que se debe hacer es que ni la trascendencia ni la criticidad son rasgos esenciales de la utopía. Un planteamiento aparentemente utópico puede diseñar actividades, contar con instituciones y valores fundamentalmente nuevos, que aún no existen realmente y, al mismo tiempo, no ser una utopía, si esas instituciones y valores no se construyen sobre la base de la arbitrariedad imaginativa, y son el resultado del análisis de las tendencias identificadas en el desarrollo social. En sus inicios, la carrera espacial por llegar a la luna, en el marco de la Guerra Fría, es un buen ejemplo de lo que decimos. El proyecto estadounidense se aceleró después del lanzamiento del Sputnik soviético en 1957. La NASA nació un año más tarde y todo el despliegue de medios para alcanzar ese objetivo se fue conformando a lo largo de una década, pero en ningún momento el propósito fue utópico. El desarrollo tecno-científico lo convertía en algo factible desde su puesta en marcha.

Por el contrario, el movimiento social puede centrarse en la preservación más que en la destrucción de las estructuras existentes y al mismo tiempo actuar desde una posición utópica. El utopismo conservador ofrece múltiples ejemplos. En los inicios de la industrialización, el movimiento ludita sirve para ejemplificar esta postura. Este movimiento, encabezado por artesanos ingleses, que protestaron entre los años 1811 y 1816 contra las nuevas máquinas que les privaban del empleo, fue utópico desde sus inicios. El ludismo puede ser visto como una manifestación del descontento de la clase obrera británica a comienzos del siglo XIX, y su situación no podía mejorar destruyendo las máquinas en las que tendrían que acabar trabajando indefectiblemente. «El ludismo, como otras formas de acción popular, adecuadas a la edad preindustrial, no tenía futuro en la nueva sociedad industrial» (Rude, 1978:97).

Un utópico puede rechazar el orden imperante como una perversión o profanación del viejo, tenido como el orden «verdadero y apropiado». Eso puede generar la esperanza del regreso a unos tiem-

pos pasados, simbólicamente representados por una Edad de Oro que alguna vez existió. Un ejemplo de cómo cambios radicales se han hecho para restaurar el «orden primigenio» encarnado en un pasado remoto lo encontramos en la Gran Rebelión inglesa del siglo XVII (no se la llamó revolución, aunque lo fue), que enfrentó al monarca absoluto Carlos I Estuardo con un Parlamento que lo derrotó y lo decapitó con el propósito de «restaurar» los principios vulnerados de la Carta Magna de 1215; aunque los motivos reales de la Rebelión poco tenían que ver con ese documento medieval (Hill, 1972:199).

La utopía social puede correlacionar el proyecto que construye con el futuro, con el pasado, o con el presente, pero en este último caso, la utopía se proyecta en otro espacio distante y lejano. La búsqueda de El Dorado, una ciudad legendaria hecha de oro, fue una utopía que provocó un auténtico movimiento exploratorio y motivó numerosas expediciones, manteniéndose vigentes hasta el siglo XIX. Aunque su localización inicial se presuponía en el Virreinato de Nueva Granada, en la actual Colombia, la utopía se fue trasladando hacia las Guayanas. Este desplazamiento del lugar utópico se producía a medida que avanzaba el proceso de conquista y colonización del territorio sudamericano. En este caso, lo irrealizable estaba abriendo camino a la explotación de vastos territorios. La ciudad anhelada nada tenía de modelo social, pero poseía algo fundamental en el proceso de nacimiento del capitalismo moderno: la riqueza monetaria cifrada en los metales preciosos.

El escritor, como el filósofo o el sociólogo, son creadores activos del ideal utópico. Lo mismo puede decirse del arte y la arquitectura. Es suficiente recordar a Morris o Le Corbusier para comprender como un artista o un arquitecto pueden desempeñar un papel importante en la formación de proyectos socio-utópicos. El científico se ha resistido durante largo tiempo a la tentación utópica y solo a principios del siglo XX, las afirmaciones utópicas de la ciencia adquirieron el carácter de una tendencia amplia y estable. Medio siglo después, esta tendencia se convirtió en una de las dominantes de la creatividad social utópica e incluso penetró en la conciencia de las masas.

Pero la diversidad de la utopía social es tan prolija que su estudio resulta complejo. La solución más simple y más común a este problema es reducir las utopías a un género literario y artístico. El surgimiento, la evolución, y las funciones de la utopía se asocian en este caso con el desarrollo del proceso literario, y su forma se reduce a la novela, al relato escrito o a textos que planteen situaciones sociales que no se corresponden con las existentes en un intento de superarlas o mejorarlas. De hecho, la Isla del Sol de Yámbulo es considerada una novela por los estudiosos de la literatura griega, diferenciándola claramente de la obra de Platón. En el siglo XIX, a las utopías a menudo se las llamaba «novela de Estado», y su naturaleza estaba determinada por una sociedad de ficción.

Raymond Trusson defiende la prioridad del género literario como el único capaz de expresar la plenitud de las utopías (Trousson, 1995:43). Pero el científico belga ignora que, en un contexto bastante amplio de este género, ese tipo de relatos pueden ser utilizados, como un dispositivo meramente «artístico», por escritores que nada tienen de utópicos. En otras palabras, pueden crear utopías sin ser utópicos. Agreguemos que en el siglo XX se originó y floreció el género, que hoy llamamos ciencia ficción,[7] que en muchos casos puede considerarse como una especie de novela utópica o distópica.

Desde esa perspectiva, nos encontraríamos con obras mayores que siempre han sido consideradas utópicas, escritas por autores de altura, desde Platón a Cabet. En ellas el ideal social-utópico no tiene una forma novelada, sino que los temas sociales, políticos y económicos son abordados con los planteamientos teóricos de un ensayo, como es el caso, por ejemplo, de las obras de Saint-Simon, Fourier, Owen y muchos otros. Pero junto a ellas deberían figurar otras muchas en las que predominarían las características del relato novelado con una mayor o menor carga utópica o distópica, desde Yámbulo a *Un mundo feliz* de Aldous Huxley.

Esta perspectiva, digamos literaria o textual, nos obliga a considerar también otros escritos que albergan la búsqueda de un ideal socio-utópico más allá de la ficción, como puede ser una declaración

política, un manifiesto o un programa. En este caso, el ideal utópico puede integrarse en un documento político que, en general, no tiene personaje utópico y cuyo autor o autores no pertenecen al número de utópicos en el sentido estricto que siempre se le ha dado al término. Este tipo de documentos a los que nos referimos fueron generados por la burguesía revolucionaria de los siglos XVIII-XIX. Entre ellos podían figurar la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Francia de 1789 y la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de 1776. Por supuesto, sería un error calificar sin más estos textos como una utopía social en el estricto sentido de la palabra, ya que reflejaban las tendencias objetivas del desarrollo político y social, pero contenían aspiraciones que hoy por hoy siguen siendo utópicas y pendientes de realización.

Pero no podemos limitar el fenómeno de las formas de expresión del ideal utópico a un concepto teórico, un programa político o un escenario futurista. Los movimientos de masas, o experimentos comunitarios, en muchas ocasiones vinculados con el folclore, pueden no ser de especial interés para un crítico literario, que tiene derecho a abstraerse de su consideración en el análisis de la utopía social. Pero son muy importantes para historiadores y sociólogos que estudian el movimiento del pensamiento social utópico o la conciencia utópica en toda su extensión.

En la utopía popular, los colectivos implicados expresan sus sueños y esperanzas —sagaces e ingenuos, profundos y superficiales— sobre un mundo mejor, mundo en el que suelen reflejarse, en mayor o menor medida, los ideales que subyacen en las utopías teórico-literarias. Su especificidad radica en el hecho de que no han sido creados por escritores, científicos o políticos. Sus anhelos están incorporados en el folclore, en consignas y programas nacidos espontáneamente de la vida cotidiana o del desarrollo de los movimientos de masas, o en hechos traumáticos para la sociedad que los crea. En ocasiones estos movimientos utópicos son ágrafos, como es el caso de los cultos «cargo» en Melanesia nacidos del impacto colonizador sobre esas comunidades… Peter Worsley, uno de los estudiosos de este movimiento, nos ayuda a entender el fenómeno (1980).

El término «culto cargo» hace referencia a un grupo de movimientos sociales que comenzaron en Melanesia a finales del siglo XIX y continúan vivos hoy en día. En el origen de los cultos cargo se halla la creencia de que las manufacturas occidentales —el cargo [cargamento]— que llegaba por diversas vías a las islas de la Melanesia, procedían de espíritus divinos. Los europeos, afirmaban los melanesios, habían desviado estos bienes de sus auténticos destinatarios, que eran ellos, y los utilizaba el hombre blanco para su provecho. Uno de los rasgos principales de los cultos cargo es la esperanza de que los ancestros vendrán alguna vez a entregar a la comunidad de creyentes un «cargo» con bienes de mucho más valor.

Algunos consideran que los cultos cargo son movimientos religiosos, pero Worsley ha demostrado que son movimientos de protesta contra el colonialismo europeo. Usualmente, la frase «culto al cargo» se utilizaba para desautorizar como irracionales a los movimientos de independencia y las reivindicaciones sociales de una población nativa que trabajaba bajo condiciones de esclavitud.

En este caso, la conexión con elementos mágico-religiosos nos permite tratar el fenómeno del milenarismo, que es la forma que adquiere el utopismo cristiano. En el origen de la elaboración de este mito, existía la convicción entre los primeros cristianos, que el Cristo resucitado iba a volver en breve para instaurar su Reino en la tierra.

El milenarismo o quiliasmo es la creencia en una renovación radical de la humanidad, que conducirá a una verdadera Edad de Oro antes del juicio universal. El cristianismo condenó esta creencia, pero a pesar de ello, la doctrina del quiliasmo dio lugar a diversos movimientos heréticos milenaristas, que tuvieron mucha importancia durante la Edad Media y en los orígenes del mundo moderno, amparando la expresión de movimientos sociales revolucionarios de los campesinos más pobres. La figura de Tomás Müntzer, —puesta como ejemplo de la primera utopía moderna por Mannheim, — sería una manifestación del milenarismo cristiano. Bien es cierto que el término milenarismo ha sido utilizado con excesiva profusión y poca precisión por parte de historiadores, sociólogos y antropólogos que

lo han aplicado a distintos movimientos políticos y sociales, sean milenaristas o no. Algunos autores, guiados por la ignorancia o por la mala fe, han llegado a calificar el bolchevismo como un movimiento milenarista. La Rebelión Taiping (1851-1864) que enfrentó en China a las fuerzas imperiales de la decadente dinastía Quing con los rebeldes partidarios del Reino Celestial de la Gran Paz (Taiping) es posiblemente la última revuelta milenarista, aunque el telón de fondo sobre el que se desarrolló la lucha era la miseria del campesinado chino y el descontento frente a la penetración colonial por parte de las grandes potencias occidentales. Hong Xiuquan, un visionario carismático de religión cristiana, aprovechó este fermento para instaurar el Reino Celestial de la Gran Paz en una extensa zona del país. Hong Xiuquan, que se creía el nuevo Mesías y hermano menor de Jesucristo, pretendía haber sido enviado por Dios para liberar a China de los demonios (blancos), causa de todos sus males.

Hemos hablado de la utopía literaria y socio-teórica, creada por los esfuerzos de escritores, filósofos, predicadores, artistas, en una palabra, «trabajadores» de la cultura. Hemos mencionado la utopía de raíz popular, por lo general anónima, que recoge las ideas de las «masas» o los pueblos, sobre un mundo social deseado, diferente y mejor. Pero debemos hablar también de la «Utopía oficial», entendida como un conjunto de ideas, consignas, proyectos o programas proclamados por la autoridad oficial (Estado, partido…) como ideales y metas colectivas o nacionales.

Los ejemplos históricos de estas seudoutopías sociales son muy abundantes. En el mundo antiguo, destacan las proclamas de los emperadores romanos, pregonando su mandato como una nueva Edad de Oro. En la Edad Media, las Cruzadas, predicadas como el empeño de rescatar los Santos Lugares, movilizaron a decenas de miles de personas durante décadas y sirvieron para enmascarar el afán de conquista y saqueo en el Oriente Próximo. En los inicios de la modernidad, el desvelo por cristianizar a los pueblos indígenas del Nuevo Mundo abrió las puertas al proceso colonizador del hombre blanco occidental por civilizar a «culturas inferiores» hasta bien entrado el siglo XX. Solo hay que recordar cómo el fascismo italiano

justificó la invasión de *Etiopía* alegando, entre otras razones, que en ese país subsistía la esclavitud. En Alemania, uno de los países más avanzados del mundo, el nazismo entusiasmó a las masas prometiendo un Reich de Mil años.

En Estados Unidos, la tradición de la «utopía oficial» es muy clara. El presidente de los Estados Unidos, realizando una campaña electoral o formulando las principales líneas de su actuación para los siguientes cuatro años, suele establecer los principios básicos por los que pretende guiarse en su mandato. Por lo general, presenta un conjunto de objetivos nacionales, apoyándose en lo que la cultura americana considera los ideales fundacionales del país. Esta práctica tiene su origen en Thomas Jefferson como autor del borrador de la Declaración de Independencia, pero fue secundada por Washington, Jackson, Lincoln y otros. En el siglo XX, destacarían Franklin Delano Roosevelt proclamando el «New Deal», Kennedy con su «New Frontier», el «Dream Great Society» de Lyndon B. Johnson, el «Make America Great Again» de Reagan o el «*America First*» de Donald Trump.

En la medida en que las utopías sociales descansan en la imaginación fantástica de aquellos que las crean, debemos ponerlas en relación con otros productos de la fantasía humana que pueden estar vinculados en mayor o menor medida con lo utópico. Nos parece importante aclarar su posible relación con el mito y con los cuentos o leyendas.

Los mitos son constructos culturales difíciles de definir, ya que, como ocurre con la utopía, deben ponerse en relación con el momento histórico y el contexto social en el que se producen o se recrean. Inicialmente, en el mundo antiguo, el mito guardaba una estrecha relación con otro conjunto de creencias y prácticas que podemos denominar, por comodidad, religiosas. En ese contexto, la creencia surgía de lo psicosocial y emocional del colectivo y poco tenía que ver con lo racional. «El pensamiento mitológico no distingue entre natural y humano, natural y sobrenatural, sensible y suprasensible; mezcla lo fantástico (fabuloso, mágico) con lo real, lo imposible con lo posible, lo deseado con la realidad» (Cassidy, 1989:47). Este

rasgo del mito, su carga emocional e irracional, forma parte de su esencia y se puede extrapolar a cualquier mito moderno, aunque no tenga una naturaleza religiosa.

Así pues, mito y utopía tienen un origen folclórico único, que representa los productos de la creatividad colectiva, a partir de los cuales nacen estructuras organizadas por ideólogos y creadores de mitos. En una palabra, utopía y mito no solo coexisten, sino que se necesitan; se enriquecen uno a otro.

En términos sociopolíticos, dicha interacción está asociada a la lucha de clases y a grupos sociales que ven el mito como un arma conveniente de defensa u ofensiva ideológica. Esto se puede apreciar mejor en el mito moderno, que sin dejar de ser un constructo emocional puede ser utilizado de modo racional desde una perspectiva utópica. Lo entenderemos mejor a través de dos ejemplos muy distintos: el mito sobre la huelga general, que desempeñó un importante papel en el desarrollo del sindicalismo revolucionario a comienzos del siglo XX, y el mito del sueño americano que sigue teniendo un profundo calado en la cultura estadounidense.

Uno de los primeros en plantear la relación entre utopía y mito desde la teoría social, fue Georges Sorel, ideólogo francés del sindicalismo revolucionario. Sorel, aunque apreciaba la vinculación entre mito y utopía, consideraba que eran conceptos opuestos.

«Usando el término mito, creí haber hecho un hermoso hallazgo, —nos dice Sorel— puesto que así rechazaba toda discusión con las gentes que quieren someter la huelga general a una crítica de detalle, y que acumulan las objeciones contra su posibilidad práctica. Sin embargo, parece que, por lo contrario, tuve una idea bastante mala, ya que algunos me dicen que los mitos son adecuados únicamente a las sociedades primitivas (…)

Los mitos revolucionarios actuales son casi puros. Permiten comprender la actividad, los sentimientos y las ideas de las masas populares que se preparan a entrar en una lucha decisiva. No son des-

cripciones de cosas, sino expresiones de voluntades. La utopía, por el contrario, es producto de un trabajo intelectual; es obra de teóricos que, después de haber observado y discutido los hechos, buscan establecer un modelo al cual se puedan comparar las sociedades existentes para medir el mal y el bien que encierran. En tanto que nuestros mitos actuales conducen a los hombres a prepararse para un combate que destruya lo que existe» (Sorel, 1908/1973:31, 29, 8).

A comienzos del siglo XX había motivos para hablar del impresionante papel que desempeñaba el mito en los movimientos sociopolíticos de masas y las revoluciones populares. Pero la utopía y el mito no son tan polares como le parece a Sorel, aunque no es menos cierto que entre mito y utopía como formas transformadas de conciencia existen diferencias significativas. La conciencia mítica es preanalítica e irracional. Por el contrario, la conciencia utópica es una expresión de la fe de una persona o un grupo en sus propias fuerzas, en su propia imaginación, multiplicadas por el deseo de ver realizados esos presupuestos en la práctica.

Tampoco es cierto que la utopía, a diferencia del mito, sea elitista y que, mientras este último nace espontáneamente de las «masas», según Sorel, la utopía surja como producto del «filosofar» de ideólogos que las sobrevuelan. En nuestra opinión, tampoco admitimos que la utopía, a diferencia del mito, no sea capaz de provocar una movilización social. Hay ejemplos en la historia en los que la imagen del mundo deseado, no intuitivamente sino como una idea concebida, ha actuado como fuerza motriz de movimientos populares. Un ejemplo meridiano es el del anarquismo español en el primer tercio del siglo XX.

El anarquismo, la utopía suprema, desdeñada y criticada por otros muchos utópicos, pretende la supresión de cualquier forma de poder o autoridad en una sociedad libre, igualitaria y justa. Tal utopía no es solo obra de un puñado de teóricos. Es también el producto de una elaboración colectiva entre amplias capas del proletariado industrial y agrario desde la segunda mitad del siglo XIX. Este ideal social movilizó a miles de hombres y mujeres en distintos intentos por

ponerlo en práctica. La experiencia más avanzada se vivió, durante algunos meses, en Cataluña y Aragón, en plena Guerra Civil española, llegándose a colectivizar la propiedad, e incluso, a suprimir el dinero.

Podemos decir que el mito suele integrar algunos elementos utópicos. A su vez, la utopía puede adquirir algunas características mitológicas o incluso convertirse en un mito si el proyecto utópico se «osifica» y se convierte simplemente en una expresión de alguna idea abstracta utilizada por la clase dominante o la oprimida y sus intereses políticos. En definitiva, el mito como la utopía va más allá de las puras fantasías.

En la conciencia pública estadounidense, la conexión entre la utopía y el mito se puede percibir claramente en el Sueño Americano. El sueño americano funciona como un mito, con una profunda raigambre social fácil de rastrear en numerosísimos productos culturales: la novela, el cine, la publicidad, la música… apelan con mucha frecuencia a ese mito sin apreciar en él su naturaleza mítica, es decir, fantástica e irracional. El sueño americano es un producto psicosocial que arraiga en las emociones y los sentimientos patrios. En ese sentido, es un mito que sobrevuela la auténtica realidad social americana.

Pero, ¿cuál es la idea general del «sueño americano»? Su esencia es simple: una persona feliz en un mundo feliz. Este hombre posee todos los rasgos del carácter nacional, y ve realizados sus sueños en un mundo, producto de su desarrollo histórico, que es América. Todo lo demás depende de la interpretación de estos símbolos. Es una especie de esperanza colectiva irracional. La realidad es que la inmensa mayoría de los estadounidenses creen y persiguen ese sueño sin poder alcanzarlo nunca, así el mito que sustenta la ideología americana se convierte en utopía para la mayor parte de la sociedad que lo alimenta. Como resultado, la utopía estadounidense, queda a menudo disuelta en el «sueño americano», y el «sueño americano» termina actuando como utopía, ya que incluye una profunda idealización de la sociedad deseada. Por último, sondearemos otro tipo de fantasías sociales, prestando atención a la similitud de varios elementos de la utopía con los cuentos de hadas. El análisis de las peculiaridades de un cuento de

hadas por el folclore moderno, su base mitológica y las diferencias con el mito también contribuyen a la comprensión de los principios originales de la creatividad utópica.

La vinculación en la génesis de los cuentos de hadas con el mito ya fue señalada por Propp: «toda una serie de mitos de los más antiguos dejan aparecer una estructura similar y ciertos mitos presentan esta estructura en una forma extraordinariamente pura. Hasta estos relatos debemos remontar el origen del cuento» (Propp, 1977:117). Pero el mito antiguo es una historia fantástica de naturaleza religiosa en la que los protagonistas son seres sobrenaturales, dioses o héroes, que se mueven, en la mayor parte de los casos, en entornos irreales y que realizan proezas absolutamente fantásticas. A lo largo de los siglos, el mito perdió su carácter religioso y apareció una actualización de la historia narrada, dando así paso a una transformación del mito en un cuento de hadas.

Los cuentos populares suelen discurrir en un paisaje que resulta familiar al oyente; en el cuento se mencionan instituciones sociales, herramientas de producción, tipos de actividades, ecos de rituales, etc. Finalmente, los logros alcanzados por los personajes de los mitos y los héroes de los cuentos son muy distintos. No es lo mismo matar al dragón que casarse con el príncipe. Por lo tanto, las principales diferencias entre un cuento de hadas y un mito son el contexto social que envuelve al cuento y los desenlaces en las tramas que, en el caso de los cuentos, aunque fantásticas, suelen ser más verosímiles que en los mitos. También varía la naturaleza del héroe. El héroe de un cuento de ficción no es una deidad mítica humanizada. En los cuentos, el protagonista suele ser un miembro socialmente desfavorecido: un huérfano, una hijastra, un hijo menor, generalmente pobres, o simplemente un niño inocente que ignora la maldad que le entorna.

Los cuentos en que los protagonistas son niños cumplen una función educativa y socializadora, trasmitiendo una serie de valores acordes con la familia patriarcal y el respeto a lo establecido. Los niños siempre deben ser obedientes, respetar las normas y no transgredirlas para no caer en dificultades o peligros.

En la mayor parte de los casos, el medio social del que arranca la historia en los cuentos es el hogar paterno marcado por la necesidad. El protagonista es de origen humilde y busca superar esa condición, valiéndose de su ingenio, o gracias a la ayuda de figuras fantásticas (hadas, gatos parlantes u otros seres imaginarios) que le facilitarán el superar pruebas y retos a los que se deberá enfrentar hasta alcanzar lo deseado, que en muchos cuentos se traduce en el ascenso social. En los cuentos pedagógicos o en los que el héroe o la heroína alcanzan ese ascenso social, al casarse la cenicienta con el príncipe, podemos apreciar el talante conservador del cuento de hadas.

La creencia en las posibilidades ilimitadas de un hombre del pueblo o de un desfavorecido social impregna el cuento a modo de fantasía compensatoria en la que pueden verse reflejados los lectores u oyentes de la historia. Sin embargo, en un análisis más detenido, podemos apreciar que este tipo de fábulas, en las que se revaloriza el sustrato popular, se formaron con la descomposición del sistema comunal primitivo y en la crítica a las relaciones antagónicas de las clases emergentes.

Por lo general, se considera que el cuento de hadas es un relato idílico y sencillo ajeno a los conflictos profundos. Pero esta valoración superficial no está justificada. El cuento, en muchos casos, describe un profundo conflicto social: la transformación de un miembro igual al resto de la comunidad en un desfavorecido. El conflicto termina resolviéndose a favor del marginado con la ayuda de la fantasía. Los socialmente desfavorecidos son compensados por fuerzas superiores, que en última instancia encarnan las fuerzas del propio colectivo popular, en una expresión aún inmadura de las «esperanzas y expectativas» del pueblo: el sueño de la victoria de un sistema social bajo el cual se realizarían los principios de igualdad social y justicia democrática.

Un ejemplo de lo que estamos diciendo lo encontramos en aquellos cuentos en los que el hijo menor se convierte en el centro de la trama. Este tipo de historias son frecuentes entre aquellos pue-

blos que han experimentado la desintegración del clan patriarcal y de la propiedad comunal. En ese proceso de desintegración de la comunidad, los hermanos mayores solían ser los usurpadores, mientras que los más jóvenes quedaban como marginados y dependientes. Frente a ese hecho, la fantasía popular elaboró cuentos en los que el menor adquiere el halo de un héroe, y los hijos mayores son retratados como egoístas que han violado el principio de igualdad rompiendo los lazos patriarcales de la familia. El cuento se centra principalmente en la injusta división de la herencia entre hermanos a favor de los mayores. Desarrollando este tema, los hermanos mayores persiguen al menor, lo traicionan, intentan matarlo, etc., mientras que los poderes mágicos ayudan al desfavorecido. La historia bíblica de José y sus hermanos es un buen ejemplo de este tipo de relato.

Como resultado de la transición del clan a la familia o de la exogamia fuera del clan, la hijastra o el hijastro también pueden ser relegados a la posición de sirvientes despreciados y humillados por una madrastra perteneciente a una familia foránea. Por lo tanto, el proceso de descomposición del antiguo clan comunal se describe en los cuentos de hadas como una disputa familiar. La descripción de la sociedad en forma de unidad familiar se explica por el hecho de que el clan renació históricamente en una familia, la familia extensa se hizo nuclear, y como resultado, se convirtió en la unidad principal de la sociedad.

La estética de un héroe poco prometedor es específica de cuento de hadas y lo distingue de la novela y de la epopeya heroica, donde dominan otras formas de idealización. El final feliz de los cuentos de hadas, con la victoria del héroe sobre sus enemigos, personificando las fuerzas del mal, y el castigo de los villanos, son una respuesta fantástica al presente que está viviendo el narrador o el oyente, resultado de la experiencia histórica de generaciones. Frente a la dura realidad cotidiana, la fantasía genera compensaciones ilusorias en el individuo: por ejemplo, la humilde costurera convertida en una gran diseñadora, pero también alimenta el sueño de compensaciones colectivas.

Basándose en el análisis de numerosas leyendas sociales que existían en el folclore ruso, Chistov llegó a la conclusión de que en mu-

chas de ellas alientan sueños utópicos que se diferencian de otros cuentos o leyendas en que la compensación no es individual sino colectiva.

«Así, —nos dice Chistov— las leyendas socio-utópicas difieren de otras obras folclóricas que contienen elementos utópicos, por el carácter más amplio del ideal político y social y por la posibilidad de alcanzarlo en un futuro próximo. La realización de ese ideal social compensará a los que sigan al «libertador» o encuentren la «tierra lejana», libre de toda la opresión y humillación como la que soporta en el presente el receptor del cuento. En ese sentido, las leyendas utópico sociales están cerca de un cuento de hadas. La diferencia estriba en que el cuento describe el proceso de compensación individual del héroe por sus cualidades ideales, en tanto que la leyenda predice una compensación social universal que debería ocurrir con la llegada del «libertador» o al arribo a esa «tierra lejana». Esto no significa en absoluto la certeza de que se vaya a alcanzar ese ideal social expresado en las leyendas de manera extremadamente elemental. Son simples ideas positivas. «La leyenda siempre es una leyenda y no puede convertirse en una teoría política» (1967:328).

El abanico interpretativo sobre lo utópico del que hemos hecho un sucinto repaso nos permite abordar las utopías en el mundo antiguo cuando aún no existía esa palabra, ya que las imágenes utópicas creadas por el pensamiento en la *Antigüedad* constantemente han estimulado la imaginación de pensadores y científicos de los siglos posteriores. Pero nuestro propósito va más allá al pretender repasar los movimientos sociales que se produjeron durante ese período, no vinculándolas con las teorizaciones utópicas de distinto tipo, porque eso resulta imposible, como ya hemos podido apreciar en el caso de Yámbulo y la revuelta de Aristónico, pero sí intuyendo en ellos anhelos y deseos que podían alentar en algunas de esas utopías.

III
Utopía y mitos

Para poder hablar de pensamiento o conciencia utópica es necesario que el individuo o el colectivo, perciba el presente que está viviendo como mejorable, sólo a partir de esa presuposición se podría imaginar, desear o luchar por alcanzar esas mejoras hasta llegar a la perfección utópica. Pero este recorrido en la mentalidad, en la psicología-social del hombre antiguo, no era sencillo, ya que en ese proceso entran en juego un conjunto de parámetros que, en el caso del hombre de la antigüedad eran distintos a los que hoy puede barajar una persona contemporánea.

Por tanto, antes de poder preguntarnos por las posibles utopías o tendencias utópicas en las culturas y civilizaciones del pasado, deberemos establecer como se posicionaba el hombre de la cultura sumeria o egipcia ante problemas tales como: el tiempo, la vida plena deseada o las mediaciones necesarias para alcanzarla, partiendo de la realidad en la que vivían y en el caso de que la quisieran superar.

¿Qué tipo de «experiencia temporal» podía barajar una persona del antiguo Oriente Próximo sobre el curso de los eventos, su conexión y sus secuencias? No hay nada en los textos mitológicos y astronómicos de esas culturas que pueda interpretarse como la idea de tiempo en el sentido moderno de la palabra.

Mesopotámicos y egipcios contaban con calendarios solares de 365 días con una cierta aproximación al año astronómico preciso. Este logro fue obra de los sacerdotes y perseguía una evidente finalidad práctica: controlar la crecida de los grandes cursos fluviales para precisar los períodos de siembra y cosecha. Tras años de observaciones descubrieron que cada 365 días el ciclo se repetía. Esto daba pie a concebir el tiempo como algo cíclico.

Totalmente distinto es como se plantea el mito de la creación en el Antiguo Testamento, donde los eventos se presentan ya de modo ordenado: el primer día: la creación de la luz y su separación de las tinieblas, apareciendo el día y la noche; el segundo día la creación del cielo; el tercer día aparecen los mares, la tierra y plantas; el cuarto día el sol y la luna; el quinto día los reptiles y pájaros; el sexto día otros animales y el hombre (Génesis 1, 28). La versión del Antiguo Testamento se caracteriza por una clara «periodización» y su descomposición en unidades denominadas: «días» y en ese proceso el hombre surge como el objetivo principal y último de la creación, llamado a «dominar» la naturaleza creada antes que él.

Pero esta serialización no suponía la percepción del tiempo tal como hoy lo entendemos, sino el simple curso de los acontecimientos en el mismo tiempo lineal. Para los sumerios, los antiguos egipcios, o en el Antiguo Testamento la percepción lineal y cíclica del tiempo coexistían. Según el concepto de tiempo cíclico-lineal, se construyeron los sistemas de valores de las antiguas culturas orientales basadas en la idea de un presente eternamente duradero, indisolublemente ligado un pasado mítico. Es decir, la coexistencia del pasado, el presente y el futuro como continuidad.

El tiempo mitológico se caracterizaba por una orientación hacia el pasado. Aquí no nos referimos al pasado simple de ayer o del verano pasado, sino al pasado mítico lejano como el momento de la

aparición de todo: dioses, naturaleza, hombre. En ese esquema mental el futuro no se concebía como el conjunto de posibilidades a realizar, sino como lo que más tarde se encarnaría en un presente continuo cuya matriz descansaba en un pasado primigenio. Por tanto, podríamos definir el futuro del antiguo Oriente Próximo como el pasado que aún no ha llegado.

Una discriminación que podríamos considerar histórica en esa concepción del tiempo comenzó a mediados del III milenio cuando en los Estados mesopotámicos, cada año se empezó a nombrar según el acontecimiento más importante de la vida política o religiosa. En Babilonia desde el período kasita, la datación de eventos se hacía según los años del reinado de los reyes. El conteo del tiempo de acuerdo con los años del gobierno de los reyes tiene un aspecto importante a resaltar, nos referimos al aspecto político. El tiempo, por así decirlo, quedaba teñido por la personalidad del rey y por las acciones de su reinado.

Pero en los antiguos textos mesopotámicos, podemos apreciar un rasgo significativo que merece ser subrayado. Cuanto más alejados en el tiempo están los acontecimientos descritos, más fantásticos son, buen ejemplo de ello son los años de reinado de los reyes más antiguos. En la «Lista real sumeria», recopilada a finales del III milenio (probablemente bajo Ur-Nammu, el primer rey de la III dinastía de Ur), se dice que después que «la realeza descendió del cielo», el reinado de cada uno de los reyes míticos que vivieron antes del diluvio duró decenas de miles de años (por ejemplo, Alulim 28.800 años, Alalgar 36.000 años, Enmenluanna 43.200 años, etc.) (Jakobsen, 1939). Un cierto paralelo tipológico a esto es la extraordinaria longevidad de los patriarcas del Antiguo Testamento: Adán vivió 930 años y Noé, 950 (Génesis V, 5; IX, 29). Como en la «lista real sumeria», los patriarcas después de Noé vivieron menos que los antediluvianos: Abraham 175 años, Isaac 180 (Génesis XXV, 7; XXXV, 28).

Bajo esos presupuestos de temporalidad, la conducta del individuo tenía como objetivo reproducir las acciones y hechos consagrados por la tradición, todo lo realizado por los ancianos y los antepasados, con el fin de respetar las normas y reglas divinamente establecidas. Por eso las innovaciones se presentaban como un re-

greso a las antiguas costumbres olvidadas. El giro psicológico-social «de cara al futuro» se inició a mediados del primer milenio (a. e. v.) bajo la influencia de enseñanzas mesiánicas y expectativas escatológicas, gracias a las cuales tanto la importancia como la atención principal de las personas se fue transfiriendo del pasado al futuro tal y como hoy lo entendemos.

La creencia en la inviolabilidad de la tradición, que cimentó todas las estructuras sociales, desde la familia y la comunidad hasta el poder real, era inseparable de la idealización de los «primeros tiempos». «Seguid a vuestros padres, a vuestros antepasados», en estas palabras del faraón de Heracleopolis a su hijo Merikare (X Dinastía, siglo XXII), se expresa la quintaesencia de la actitud dominante en el Antiguo Oriente Próximo. Una consecuencia inevitable de este tipo de ideas es una actitud extremadamente negativa hacia la posibilidad misma de cambiar algo en el orden existente de las cosas. La religión y el ritual se encargaban de consolidar ese orden.

El rey era la figura central del ritual sagrado, y con todas las diferencias en el grado de sacralidad del poder real en Egipto y los estados de Mesopotamia, era en su figura donde se cifraban las esperanzas para el establecimiento de la «justicia eterna» y el mantenimiento de la original. En el preámbulo de las leyes recogidas en un código por el rey babilónico Hammurabi (1728-1686 a. e. v.), se afirma lo siguiente:

> «...Anum y Enlil me señalaron a mí, Hammurabi, príncipe piadoso, temeroso de mi dios, para proclamar el derecho en el País, para destruir al malvado y al perverso, para impedir que el fuerte oprimiera al débil… para asegurar el bienestar de las gentes. (Yo soy) Hammurabi, el pastor, el elegido de Enlil; (soy) el que Amontona opulencia y prosperidad» (Lara, 1982:3).

Siglos después, el faraón egipcio Ramsés III (siglo XII a. e. v.) escribirá sobre sí mismo:

> «Alimenté a todo el país: extranjeros, egipcios, hombres y mujeres. Rescaté al hombre de su desgracia y le di aliento. Lo rescaté de los fuertes, más poderosos que él. Proporcioné a todos poder vivir en paz en sus ciudades... Doblé la alimentación del

> país, cuando antes era pobre como un mendigo. Hice buenas obras tanto para los dioses como para las personas» (Breasted, 1906:T. IV:205)

El cuidado de sus súbditos se consideraba el deber más importante del rey, incluido el orden y la paz en el país, el bienestar material y la justicia. La pregunta que podemos hacernos es si esta preocupación era realmente asumida por el rey. «Las proclamaciones gubernamentales sobre justicia social para proporcionar a todos los sujetos su parte de prosperidad sin padecer pobreza y otras condiciones de injusticia social son sin duda un mito», declara categóricamente el científico escandinavo Haldar (1972:31-44). De ser así, estas manifestaciones entrarían dentro de lo que en el capítulo anterior hemos denominado «Utopía oficial».

La regulación del comportamiento social estaba determinada por multitud de normas y reglamentos ritualizados, cuya estricta observancia por parte del individuo, propiciaban una atmósfera de pasividad y obediencia incondicional al poder supremo. Por eso, «para el común de los mortales, la participación en la vida pública se reducía a procesiones masivas y reuniones concurridas que acompañaban a importantes fiestas religiosas, al desempeño de deberes laborales, al pago puntual de impuestos o al servicio militar» (Klochkov, 1983:150).

En la antigua cultura oriental, era norma e incluso un valor comportarse como todos los demás, como lo hacía la gente desde tiempos inmemoriales. Así, uno de los himnos mesopotámicos que nos ha llegado describe el futuro como un pasado dichoso.

> Días en los que el hombre no será insolente con los otros, / Y el hijo venerará a su padre, / Días en que el respeto brillará en la tierra, / Y el humilde honrará al grande, / Y el hermano menor respetará al hermano mayor. / Y el más grande instruirá al más pequeño y éste / Se sujetará a las decisiones (Franfort, Wilson, Jacobsen, 1974:264).

Esta imagen nos permite creer que el tema de la Edad de Oro, incluido en la estructura de las ideas mitológicas, adquirió un carácter normativo universal en el Antiguo Oriente, impregnando la cosmo-

visión de la mayoría de las personas, independientemente de su estatus social. En un texto sumerio conocido como *Enmerkar y el señor de Aratta*, figura un pasaje que se refiere a un «tiempo mítico» en que la Humanidad, antes de haber degenerado, conocía la abundancia y la paz.

> «En otro tiempo hubo una época en que no había serpiente ni había escorpión, / No había hiena, no había león; / No había perro salvaje ni lobo; / No había miedo ni terror: El hombre no tenía rival. / En otro tiempo hubo una época en que los países de Shubur y de Hamazi, / Sumer donde se hablan tantas (?) lenguas, / El gran país de las leyes divinas de principado, / Uri, el país provisto de todo lo necesario, / El país de Martu, que descansaba en la seguridad, / El universo entero, los pueblos al unísono (?) / Rendían homenaje a Enlil en una sola lengua» (Kramer, 1985:99).

Esta cosmovisión, que podríamos considerar como la ideología dominante, tenía, como toda ideología, sus fisuras, fisuras que han dejado huella escrita, tal y como reflejan algunos textos, por ejemplo, la denominada *Teodicea Babilónica*, un poema dialogado del segundo milenio, que presenta una imagen de relaciones sociales invertidas en la que el mundo que describe es completamente el opuesto al de la «era de los hombres justos»:

> «Miré el mundo, hay cosas en él, de una manera diferente: / Dios no cerró el camino al demonio: / El padre arrastra el bote por los canales / Y su hijo adulto yace en la cama. / El hermano mayor corre como un perro por el camino. / El más joven se regocija, montado sobre su mula. / El heredero vaga por la calle como un vagabundo, / Mientras el segundo hijo le da comida al pobre. / ¿Qué he recibido del dios a quien adoré?» (Afanasyeva, 1981:240).

Muchos siglos antes, de forma similar, las mismas ideas fueron expresadas por los autores egipcios antiguos en *El diálogo de un desesperado con su alma*.

> «¿A quién hablaré hoy? / Los hermanos se han vuelto malvados y / Los amigos de hoy no aman. / ¿A quién hablaré hoy? / Los

> corazones son avaros / Y cualquiera toma posesión de los bienes de su prójimo. / ¿A quién hablaré hoy? / La clemencia desapareció / Y la violencia se transmite a todos. / ¿A quién hablaré hoy? / Se encuentra satisfacción en el mal / Y se abandona lo bueno en cualquier lugar. / ¿A quién hablaré hoy? / Quien hacía encolerizar a un hombre por sus malas acciones, / Ahora hace reír a todos cuando su maldad es perniciosa. / ¿A quién hablaré hoy? / Se desvalija y cualquiera toma posesión de lo de su prójimo. / ¿A quién hablaré hoy? / El malhechor es un íntimo / Y el hermano con quien se actuaba se ha convertido en un enemigo. / ¿A quién hablaré hoy? Nadie quiere recordar el pasado y nadie quiere ayudar a quien actúa ahora» (Sánchez, 2003:124-125).

La única escapatoria ante una amargura tan existencial era la muerte como remedio, o un desenfrenado hedonismo vital. De esta última postura también encontramos manifestaciones en la literatura mesopotámica y egipcia. En la epopeya sobre Gilgamesh, que desempeñó el mismo papel en las culturas sumeria y babilónica-asiria que los poemas de Homero para los antiguos griegos, Siduri consuela a Gilgamesh que, tras la muerte de su amigo Enkidu, busca desesperadamente la inmortalidad:

> «¿Por qué Gilgamesh andas errante? / No hallarás la vida que persigues. / Cuando los dioses crearon a los hombres, / La muerte destinaron a la humanidad, / Reteniendo la vida en sus manos. / Tú, Gilgamesh, llena tu vientre, / Goza de día y de noche. / Haz de cada día una fiesta alegre, / Diviértete y danza día y noche. / Viste lucientes atavíos, / Lava tu cabeza, báñate en agua, / Mira al pequeño que se cuelga de tu mano, / Y que tu esposa disfrute en tu regazo. ¡Esta es la tarea de la humanidad!» (Elíade, 1978:340-341).

En el *Canto del arpista,* un poema egipcio datado en el Siglo XXI (a. e. v) y conservado en la capilla funeraria del faraón Intef, nos encontramos al final de los lamentos con consejos parecidos a los que Siduri daba a Gilgamesh.

> «No hay quien vuelva del más allá / Para que cuente su estado, / Para que nos cuente su suerte, / Para que tranquilice nuestros corazones / Hasta que hagamos nuestro viaje / Al lugar

adonde se han ido. / ¡Así que regocija tu corazón! / La ausencia de cuidados es buena para ti / Sigue a tu corazón mientras vivas. / Pon mirra en tu cabeza / Vístete de lino fino, / Úngete con los exquisitos aceites / Que son solo para los dioses. / Deja que tus placeres aumenten, / Y no dejes que tu corazón se canse. / Sigue tu corazón y tu felicidad / Dirige tus asuntos en la tierra como dicte tu corazón, / Porque ese día de luto vendrá para ti. / El Corazón Cansado no escucha sus lamentos, / Y su llanto no salva al corazón de un hombre de la tumba» (Kelly, 2003:332-333).

La amargura existencial y el hedonismo despreocupado no pasaban de ser recursos poéticos que no podían arrastrar a la mayoría de las poblaciones. El pueblo, menos consciente y menos intelectual, esperaba de los dioses un socorro de sus males. Pero Ra se ofendió un día al ver a los hombres sublevados contra su vejez, y en su cólera decidió su destrucción. Arrepintiéndose después de su violencia se avino a salvarlos, aunque quiere dejar bien claro que la culpa de la maldad entre los humanos radica en ellos mismos. «He hecho —exclamaba Ra— a todo hombre parecido a su hermano y no le he ordenado que cometiese transgresiones (de la ley). Pero son sus corazones los que contravienen lo que he dicho» (Derchain, 1977:176; Frankfort, Wilson, Jacobsen, 1974:79).

En el caso sumerio no hay un «pecado original». No fueron los pecados humanos, sino la envidia de Enki, quien levantó una rebelión contra el poder ilimitado de Enlil, lo que precipitó el surgimiento de todos los males. Pero también en este caso eran los humanos los que daban vida a esos males. Por eso los sabios sumerios creían y enseñaban que las desdichas del hombre son el resultado de sus pecados y de sus malas acciones, y que no hay ningún hombre que, por un motivo u otro, esté exento de culpa. Para ellos no existía ningún ejemplo de sufrimiento humano injusto o inmerecido; es siempre al hombre, decían, a quien hay que recriminar, nunca a los dioses (Kramer, 1985:95).

En tal contexto, una idea de justicia divina no tenía cabida. Entre los sumerios había por supuesto dioses que juzgaban, pero siempre para mantener el buen orden cósmico. La diosa Nanshe juz-

gaba, el primer día del Año Nuevo a los hombres injustos que habían cometido las faltas que ella enumeraba:

> «Los que violan las normas establecidas, los que violan los contratos; / Los que consideran favorablemente los lugares de perdición...; / Los que sustituyen con un peso ligero uno más pesado; / Los que sustituyen con una medida pequeña otra mayor; / Los que, habiendo comido algo que no les pertenece, no dicen: «Yo lo he comido»; / Los que, habiendo bebido, no dicen: «Yo lo he bebido»…; / Los que dicen: «Yo comeré lo que está prohibido», / Los que dicen: «Yo beberé lo que está prohibido» (Kramer, 1985:950).

Estos «pecadores» sufrirían en vida las desgracias que merecían sus faltas, ya que en esta cultura «la muerte era final de todo, y no había vuelta atrás. Los muertos «mordían el polvo» en un sentido literal cuando los cuerpos quedaban cubiertos de tierra… El inframundo (Irkalla) siempre se describe (en los textos sumerios) como en completa oscuridad, polvoriento y desagradable. Todos los muertos, sin excepción, deambulan por allí, sedientos de agua y solo tienen el polvo para comer.» (Black, Green, 1992:81).

En la cultura egipcia era el difunto el que se enfrentaba como individuo a un tribunal compuesto por 42 dioses-jueces, y era él quien debía enumerar la lista de los 36 pecados que no había cometido y que figuran en el capítulo CXXV del *Libro de los Muertos*, algunos de los cuales, como la mentira, la violencia, la pederastia, y la avaricia, tienen un sentido ético, pero otros, como: «no haber obstruido las aguas cuando debían correr», nos remiten a una concepción del pecado muy alejada de la falta moral. La inmortalidad, según los textos egipcios (que originalmente sólo alcanzaba al faraón), se aseguraba sin referencia alguna a consideraciones éticas; teniendo una importancia primordial los conjuros poderosos y los ritos mágicos.

La diferencia fundamental con el mundo sumerio-babilonio era que para algunos egipcios se abría tras la muerte la posibilidad de una vida dichosa. Una existencia, por lo ideal, utópica. En el Imperio Antiguo, el más allá se presentaba a los egipcios como un «duplicado corregido del mundo», en el que el difunto había vivido agobiado por

las realidades materiales. No se trataba de una vida después de la muerte ya que se había ido construyendo con su tumba y había comenzado a existir durante la vida de la persona, e incluso durante la vida de esa persona, su «gemelo», su *ka*, vivía ya en ese mundo. Podríamos definir ese mundo como paralelo al mundo terrenal. No se trataba de una especie de inframundo preexistente, sino de un fragmento de realidad recién creado. No era una morada común para muchos, como el cielo cristiano, sino un territorio cerrado a los extraños, destinado únicamente a su propietario a sus parientes y amigos y a los sirvientes que le fueran de utilidad, y no se incluía nada que le pudiera agobiar. En él, a través de pinturas, estatuillas y utensilios la persona tenía cubiertas todas sus necesidades. Incluso la imagen del perro preferido con su nombre especificado seguía acompañando a su dueño.

Si recapitulamos, podemos ver que en culturas tan conservadoras resulta difícil imaginar una utopía como algo ideal proyectado en el futuro. Lo deseable se resumía en un retorno a la Edad de Oro perdida y en el caso de los egipcios pudientes en una vida dichosa de ultratumba. Pero la falta de esperanza del babilónico en una vida placentera después de la muerte no pudo sino estimular el trabajo de la fantasía encaminado a encontrar esa vida mejor, ya fuera en un pretérito pluscuamperfecto o en tierras inaccesibles para la gente común.

En el capítulo anterior mencionábamos la posibilidad de que la utopía se localizara en tierras lejanas, a las que el relato utópico dotaba de características particulares que la hacían distinta y deseable al oyente o lector de la narración. El primer ejemplo que conocemos de una utopía literaria es sumerio-babilónico y lo encontramos en el poema mítico de Enki y Ninhursag. En ella se habla de una tierra fabulosa llamada Dilmun (en acadio - Telmun) que fue creada por el dios de las aguas dulces subterráneas Enki para retirarse allí con su esposa.

Dilmun, el país ideal, tiene una localización geográfica determinada, aunque no precisa. Para los sumerios se hallaba al sudoeste de Persia. Los babilonios, pueblo semita que venció a los sumerios, situaron en esa misma región su «país de los vivientes» Geoffrey Bibby (1970:76-81) se atreve a precisar que se trataría de la isla de Bahrein en el Golfo Pérsico. El poema de Enki y Ninhursag nos describe esa tierra maravillosa del siguiente modo:

> En Dilmun, el cuervo no da su graznido, / El pájaro-ittidu (pájaro de la muerte) no da el grito del pájaro-ittidu, / El león no mata, / El lobo no se apodera del cordero, / Desconocido es el perro salvaje, devorador de cabritos. / Desconocido es el..., devorador de grano. / Aquel que tiene mal en los ojos no dice: / «Tengo mal en los ojos»; / Aquel que tiene mal en la cabeza no dice: / «Tengo mal en la cabeza»; / La vieja no dice: «Soy una vieja»; / El viejo no dice: «Soy un viejo» (Kramer, 1985:124).

El poeta sumerio pinta con colores vivos un país que no conoce la tristeza y la muerte, la crueldad y la desesperación. Pero el paraíso sumerio no estaba destinado a los humanos. Era un lugar donde solo los dioses podían morar.

No ocurre lo mismo con los egipcios, qué en momentos críticos, soñaban con otra variante utópica a la que también nos hemos referido en el capítulo anterior, la del héroe justiciero que llegaría para acabar con las turbulencias y restablecer un mundo ordenado como había sido en su origen. Egipto ocupa un lugar importante en el campo de las construcciones proféticas, que en muchos sentidos anticipó los caminos seguidos por los profetas bíblicos.

Cuando el país, al final del Imperio Medio, en el siglo XVIII (a. e. v.) fue sacudido por una convulsión social, sobre la que volveremos más adelante, afloraron creaciones poéticas con un tono marcadamente pesimista presentando el consabido cuadro de relaciones sociales invertidas, pero a diferencia de otras, de parecida naturaleza, estas finalizaban con una promesa profética de tinte utópico. Y es que durante períodos de agitación social la mirada del poeta podía precipitarse del pasado a un futuro deseado.

Puede servir como ejemplo *La profecía de Neferti* en una copia del Imperio Nuevo de mediados de la XVIII dinastía. En el relato, el faraón Snefru, fundador de la IV dinastía, llama a la corte a un sabio para entretenerlo «con bellas palabras, frases bien escogidas». El sabio, es el sacerdote Neferti, que le pregunta al faraón si desea oír hablar del pasado o del futuro, y Snefru elige el futuro. Neferti describe la visión de un Egipto sumido en el caos. Pero hacia el final del texto,

el sacerdote predice el advenimiento de un rey llamado Ameni, que restaurará el orden en el país y traerá la abundancia y la justicia:

> (Entonces) un rey vendrá, Ameni, el triunfador, es su nombre. / Es hijo de una mujer del país de Nubia; ha nacido en el Alto Egipto. / Tomará la Corona [Blanca]; se pondrá la Corona Roja; unirá a las Dos Poderosas… / ¡Alégrate, pueblo de su tiempo! / El hijo de un hombre establecerá su fama para siempre y eterna. / ¡Vida, prosperidad, salud! / Y la justicia ocupará su lugar y el mal obrar será expulsado. / ¡Alégrese aquel que contemple (esto) y aquel que pueda estar al servicio del rey! (Pritchar, 1966:200-204).

Como vemos la conciencia utópica estaba poco desarrollada en la mente del hombre del Antiguo Oriente Próximo. Pero esa ideología no les impedía apreciar y desear cualquier cambio que mejorara sus vidas, cambios que en algunos casos que conocemos podríamos considerar como cambios sociales.

El ejemplo más antiguo de este tipo de «cambios» está asociado al nombre de Urukagina, y atestigua el deseo de dar a los mismos la apariencia de que con ellos se había «restaurado» la justicia que imperaba en el origen de los tiempos. Estamos hablando de las reformas llevadas a cabo por el gobernante (lugal) de Lagash: Urukagina (2318-2310/?). Urukagina llegó al poder tras un golpe de Estado que derrocó a su antecesor, Lugallanda, por eso, podemos presuponer que estas reformas fueron impulsadas por el primer conflicto social del que tenemos noticia.

La toma del poder por Urukagina debió enmarcarse en una época de crisis socioeconómica de la que hablan distintos autores, aunque la naturaleza de esta crisis no está clara. Pudo deberse a la bajada de la productividad agrícola. En un documento encontrado en la ciudad de Lagash (de la época de Urukagina), se indica la salinización del suelo como la causa que impide el cultivo de los terrenos del templo. Existe también un documento literario de principios del segundo milenio antes de nuestra era (conocido como el *Almanaque del Agricultor* sumerio), que contiene diversas indicaciones para conservar la productividad del terreno o, al menos, para retrasar su salinización

(Klima, 1995:124). Otra razón a la que pudo deberse esta crisis es las frecuentes guerras que condujeron a una recesión, sobre todo a una presión insostenible de impuestos, como se describe en los «textos de reforma» de Urukagina (Haldar, 1972:36).

Con este telón de fondo, Lugallanda, el penúltimo soberano de la dinastía de Lagash, quiso enfrentarse al poder alcanzado por la casta sacerdotal secularizando sus bienes. Pero durante su gobierno creció el malestar en el país y aumentaron los abusos de los funcionarios frente a la gran masa de la población. La corrupción reinaba por doquier, los pobres estaban agobiados. El propio soberano se apropiaba de vastos dominios, sus jardines de «cebollas y pepinos» se extendían sobre las mejores tierras de los dioses, y en el colmo de la falta de pudor las hacía trabajar con bueyes y asnos pertenecientes a los templos (Roux, 1987:147).

Lugallanda terminó perdiendo su trono, posiblemente por un levantamiento popular. Los insurgentes fueron dirigidos por Urukagina un dignatario y pariente del rey, que aprovechó el descontento para hacerse con el poder. El nuevo gobernante, probablemente fue proclamado por la asamblea popular, ya que la concesión de la namlugal a Urukagina por parte del dios Ningirsu aparece relacionada con su elección por 36.000 hombres, lo que algún autor ha querido ver como una elección popular (Dyakonov, 1959:136). Lo que parece fuera de toda duda es que, en su ascenso al trono, cuando su predecesor Lugallanda estaba todavía vivo, Urukagina debió contar con el apoyo de los ciudadanos de Lagash (Haldar, 1972:36) y puso en marcha una serie de reformas.

Urukagina se propuso frenar la corrupción de los funcionarios, y rebajar o eliminar algunos impuestos, como el de enterramiento. Urukagina también promovió una amnistía que alcanzaba a los ciudadanos encarcelados por deudas, al tiempo que se proponía la protección de las viudas y los huérfanos.

> «En aquellos días, el «encargado de los barqueros» se apropiaba de las barcas; el encargado de los rebaños se apropiaba de los burros; el encargado de los rebaños se apropiaba de las ovejas… el agrimensor, el cantante superior del culto, el adminis-

> trador, el maestro cervecero y todos los supervisores tenían que pagar (un tributo) en plata por un cordero joven… Cuando un cuerpo era llevado al cementerio, el uhmushe tomaba para sí siete jarras de cerveza, 420 panes, 72 litros de cebada-ha-zi, un vestido, un carnero, (y) una cama… Los administradores del templo cortaban árboles (y) recogían los frutos en el huerto de una madre indigente. Cuando el sub-lugal realizaba un pozo en su campo, utilizaba el trabajo del igi-nu-du, y también tomaba al igi-nu-du para los trabajos de los canales de irrigación que tenían lugar en su campo…

Con lo dispuesto por Urukagina todo eso iba a cambiar.

> «Cuando la propiedad de un hombre grande limite con la propiedad de un sub-lugal y ese «hombre grande» le diga «quiero comprártela», «si la quieres comprar, tendrás que pagarme el precio que satisfaga a mi corazón» (o) si no se la quiere vender, el hombre grande no le golpeará al sub-lugal… (Esto es lo que Urukagina) les dijo a los habitantes de Lagash: al que se encontraba endeudado, al que había establecido una medida-gur (falsa), al que había llenado (inapropiadamente una medida-gur con) cebada, al ladrón, al asesino, y a los hijos de Lagash que estaban en prisión a causa de las deudas en que habían incurrido, él los indultó. Urukagina acordó con Ningirsu que el huérfano y la viuda no sean dados al poderoso» (Martín, 2017:8-10; Schmökel, 1972:87-88).

El hecho de que Urukagina fuese un usurpador, no perteneciente a la anterior dinastía, pudo haber proporcionado el marco para que promulgara tales reformas con el fin de ganarse el apoyo de los sectores bajos y explotados de la población de Lagash (Martín, 2017:11). Hay un claro intento de autolegitimación, de cara al pueblo, desmarcándose de la administración anterior, pero también se ve claramente que las desviaciones y las medidas correctoras se deben a la crisis socioeconómica de la época (Liverani, 1995:168).

Pero las «reformas» encuentran todo su sentido en un contexto de desintegración progresiva de la ciudad-estado como modelo político dominante en el sur de Mesopotamia. Por eso los esfuerzos re-

formistas de Urukagina no fueron coronados por el éxito. Lugalzagesi, rey de la rival ciudad de Umma, acabó con su poder destruyendo la ciudad de Lagash. Este rey conquistó también Uruk y extendió su dominio hasta Akkad. Consiguió así crear el primer reino importante de Sumer y gobernar durante un cuarto de siglo.

En Egipto, los conflictos sociales abiertos debieron comenzar a surgir con el nacimiento y desarrollo del Estado, ya en el Imperio Antiguo (2800- 2250 a. e. v.). La escasez de fuentes no nos permite un conocimiento específico de los mismos, pero se adivinan entre líneas en los hechizos inscritos en las profundidades de las pirámides, donde el miedo al pueblo se hace patente. «¡Abre las puertas que mantienen fuera al pueblo bajo, por toda la eternidad!» «¡Que las puertas del cielo sean abiertas para el rey, no para el pueblo llano que no tiene nombre!» (Allen, 2005:324, 276). Estos conjuros se encuentran en los Textos de las Pirámides, un repertorio de encantamientos y súplicas, grabados en los pasajes, antecámaras y cámaras sepulcrales en las pirámides del Imperio Antiguo. Desde el Imperio Medio (2050-1700), son las obras literarias, más que las inscripciones oficiales, donde podemos apreciar la penosa situación en la que se desenvolvía la mayor parte de la población en contraste con las élites en el poder. Un ejemplo de esto lo encontramos en el texto *La Enseñanza de Khety, hijo de Duauf, a su hijo Pepy*, más conocido como la *Sátira de los oficios*.

La *Sátira de los oficios* es un texto que se ha conservado en copias de las dinastías XVIII (1539-1292 a. e. v.) y XIX (1292-1191 a. e. v.), como el *Papiro Sallier II* y el Papiro Anastasi VII, aunque remonta su origen a la dinastía XII (1939-1760 a. e. v.). En él se cuenta como un escriba instruye a su hijo para que siga su mismo oficio por ser el mejor, al tiempo que describe la triste vida de los pobres egipcios:

> «El escriba, esté donde esté en la administración, no sufrirá jamás la miseria... He visto al metalúrgico al trabajo, en la boca de su horno; sus dedos están como la piel de un cocodrilo; huele peor que la freza de pescado. El carpintero que maneja la azuela anda más cansado todavía que el campesino; su campo es la madera, y su azada es el torno. Al atardecer se encuentra extenuado, porque ha trabajado más allá de sus fuerzas; y, sin embargo, por la noche hay todavía luz en su casa. El barbero

afeita hasta entrada la noche. Va de rincón en rincón, de calleja en calleja, para encontrar a quien afeitar. Sus brazos no pueden parar si han de llenar su vientre, tal como la abeja, que no puede comer sino a medida de su trabajo... ¿El albañil que levanta los muros? Soporta el dolor del látigo; siempre al aire libre, expuesto al viento, trabaja vestido con un simple paño. En el taller no lleva más que una cintura de loto, que deja su detrás desnudo. Sus brazos se bañan en la arcilla, todos sus vestidos están manchados, y come su pan con los dedos terrosos... El jardinero lleva la pértiga, sus espaldas ceden bajo las cargas de agua, y su nuca está por ello oprobiosamente tumefacta... El tejedor vive encerrado en su taller; está más incómodo que una mujer pariendo; con las rodillas replegadas sobre su estómago, se ahoga. Si pasa un día sin tejer, le dan 50 azotes; tiene que dar una propina a su portero para poder salir un momento a respirar... El zapatero, cuya suerte es muy miserable, está perpetuamente bajo sus cubas de curtir; siempre le falta algo, y su suerte es la de un cadáver. Todo lo que tiene donde hincar el diente es su cuero... Ya ves que no hay profesión en la que no seas mandado, a no ser la de funcionario: es él quien manda...» (Parias, 1965:155-156).

Más allá de las exageraciones retóricas y de la intención que deja traslucir el escrito, la *Sátira de los oficios*, refleja como los privilegiados veían a quienes tenían que desempeñar los trabajos más duros.

En la obra literaria *El campesino elocuente* el texto hace referencia a las arbitrariedades que podía padecer la mayor parte del pueblo egipcio, la impunidad de los ricos y los nobles y la completa indefensión de los humildes. En ella el campesino Khunanup cuenta como ha sido víctima de un asalto cuando se dirigía al mercado para cambiar sus productos por otras mercancías. El campesino acude ante el intendente Rensi para exponer el caso, pero quien le ha robado no es otro que un sirviente del mismo Rensi. El intendente, impresionado por la elocuencia del campesino al presentar su denuncia, informa al faraón que dispone se le entretenga sin atender a sus súplicas de justicia, para poder divertirse así con la cháchara del desgraciado. El pobre hombre, convertido en bufón sin saberlo, no se arredra en pin-

tar un cuadro de corrupción entre los poderosos y de desgracia entre los humildes.

> «Los altos funcionarios actúan mal; la rectitud se inclina hacia un lado; los jueces roban. Y aun esto: aquél que debe coger al hombre que ha cometido algún delito se desvía él mismo por esta razón del justo camino. Aquél que debe reprimir el mal comete (él mismo) la iniquidad. Robar es natural para aquél que nada tiene… no hay que guardarle resentimiento (al ladrón): no hace más que buscar para sí mismo (los medios de vida). Tú, por el contrario, tienes para hartarte con tu pan, para emborracharte con tu cerveza. Eres rico en todas las cosas (?)» (Lefebvre, 2003:78).

El intendente se divierte con los lamentos del campesino. Hasta en nueve ocasiones lo despide sin satisfacer sus demandas. Finalmente, la historia acaba con la justicia impartida por Rensi en nombre del faraón: le devuelve al campesino los bienes robados y el ladrón es obligado a servirle como esclavo. El campesino componía la inmensa mayoría de la población egipcia y era el auténtico sostén de la economía del país. *La sátira de los oficios* describe como era su vida cotidiana:

> «¿Has olvidado la condición del labrador? Los gusanos se han llevado la mitad del grano y el hipopótamo se ha comido el resto. Las ratas, los saltamontes y los pajarillos saquean. Las sogas se gastan y los animales se matan tirando de la carreta. El escriba del impuesto llega al puerto y tasa la cosecha. Allá están los recaudadores con sus garrotes, los negros con sus varas. Dicen: ¡Entrega el grano!, y no lo hay. Entonces lo golpean... Lo atan y lo arrojan a un pozo. Está sumergido en el agua boca abajo, su esposa está atada frente a él, sus hijos se retuercen. Sus vecinos lo dejan y huyen, y su cebada ha desaparecido» (Jaccard, 1971:42).

Estas exacciones y maltrato se correspondían con el papel que desempeñaba el campesino en el mantenimiento de un sistema en el que la elite dependía de su trabajo y sometimiento. En las pinturas de las tumbas de los grandes señores o en pequeñas estatuillas llama-

das *uchebtis* los campesinos aparecían como un acompañamiento imprescindible para el rico señor en la otra vida, dispuestos a seguir realizando las labores que siempre habían desempeñado en el mundo de los vivos.

Con el paso del tiempo las tensiones sociales se hacían cada vez más manifiestas dejando rastro textual. Esto se aprecia muy bien en el escrito las *Enseñanzas del rey de Heracleopolis a su hijo Merikare*. El Faraón advierte a su heredero sobre los enemigos del poder real, que, en su opinión, eran los desposeídos:

> «Quien persiste como alborotador y divulgador, / Deshazte de él y mata a sus hijos, / Borra su nombre y destruye a sus seguidores, / Destierra (toda) la memoria de él y de los partidarios que lo respetan. / Un hombre sedicioso puede incitar a los ciudadanos / Y crear grupos de descontentos entre los jóvenes. / Por lo tanto, si encuentras que existe uno entre los ciudadanos, cuyas acciones te desafían, / Denúncialo ante los oficiales y deshazte de él, /… Promociona a tus funcionarios para que cumplan tus decretos, / Porque aquel cuya casa es rica no tomará partido (contra ti), / Y el que no quiere nada es rico. / Un pobre no habla honestamente, / Y el que dice «¡Ojalá tuviera!», / No puede ser de fiar… No disminuyas las posesiones de los nobles. / Guárdate de castigar equivocadamente. / No mates, no te será provechoso. / Castiga con golpes, con la prisión. / Así la tierra estará en orden; / Excepto para el rebelde, cuyos planes serán descubiertos, / Pues el dios conoce a los traidores» (Kelly, 2003:153-156).

Los estudiosos de la literatura egipcia suelen englobar este escrito, y otros de parecido tenor en un género que han denominado «sapiencial» que se caracteriza por incluir y agrupar una serie de textos que contienen enseñanzas, instrucciones, proverbios, diálogos y discursos que versan sobre el mantenimiento del orden cósmico, político y social. Este tipo de clasificaciones, fundamentalmente literarias, oscurecen el trasfondo ideológico y social que pueden tener estos textos, y eso es lo que ocurre con las *Admoniciones de Ipuwer*, conservadas en Papiro Leiden I 344, que data del Imperio Nuevo (1550-1069 a. e. v.), aunque es una copia de un manuscrito anterior, correspondiente al

Imperio Medio egipcio (Parkinson, 1991: 60).

Los detalles que ofrece el relato nos permiten pensar en una narración, más o menos verista, de unos hechos presenciados por alguien y que fueron el embrión del texto literario. Veamos algunos párrafos de las admoniciones.

> «Los porteros dicen: 'vamos a saquear'. / Los lavanderos se niegan a transportar sus cargas. / Es triste. Un hombre mira a su hijo como a su enemigo. Anarquía. […] / Los habitantes del desierto se han convertido en egipcios en todas partes. / El culpable está en todos lados. / Ciertamente, el saqueador […] en todos lados. / El criado está llevándose lo que encuentra. Ciertamente, Hapy (el Nilo) inunda (pero) nadie ara para él. / Ciertamente, los hombres pobres se han convertido en poseedores de riqueza. / El que no podía hacerse para sí mismo / un par de sandalias, es (ahora) un poseedor de bienes. / Ciertamente, los corazones son violentos, la pestilencia (está) / a través de la tierra; la sangre (está) en todos lados; la muerte no escasea. / Ciertamente, los nobles se lamentan; los hombres pobres (están) en alegría. Cada aldea dice: «Expulsemos a los poderosos de entre nosotros»/ No existe, ciertamente, nadie con ropa blanca (símbolo de riqueza) en este tiempo. / Ciertamente, la tierra gira como lo hace el torno de un alfarero. / El ladrón es (ahora) un poseedor de riquezas, (mientras que) [el noble se ha convertido] en un saqueador. / Ciertamente, las puertas, las columnas y las paredes son incendiadas, / (mientras que) la sala del palacio real, que viva éste próspero y sano, permanece firme e intacta. / Los nomos (están) devastados. Los arqueros extranjeros llegaron desde afuera a Egipto. / No hay una voz firme en años de ruido. El ruido no tiene fin. Ciertamente, el grande y el pequeño [dicen]: «Desearía estar muerto». Los niños pequeños dicen: «Él no debería haber permitido la vida». / Ciertamente, los niños de los funcionarios son golpeados contra los muros. / ¡Desearía que esto fuese el fin de la humanidad! / Ciertamente, uno come plantas y las lava con agua. / Uno no encuentra granos ni plantas para las aves; las semillas son quitadas de la boca de los cerdos. / No hay brillo

en tu rostro como en el mío a causa del hambre. /… Las personas que eran trabajadoras dependientes se han convertido en dueños / Mira, ciertamente se han hecho cosas que jamás habían sucedido, / el rey ha sido depuesto por los humildes. /… Aquél que no podía ser enterrado (por sí mismo) (ahora) es dueño de un tesoro. / Mira, los magistrados de la tierra son expulsados por todo el territorio; expulsados de los dominios del rey. / Mira, quien no tenía una hogaza de pan (ahora) posee un granero (y) su almacén está siendo proveído con los bienes de otro. / El que no pudo encontrar para sí mismo un buey para arar, (ahora) es dueño de un rebaño» (Rosell, 2014:15-34).

En dicha narración Ipuwer se presenta como testigo de una profunda alteración social de la que no se han encontrado evidencias arqueológicas, ni se han hallado indicios de un cambio abrupto durante el Reino Medio, que prueben que hechos similares podrían haber sucedido en un momento u otro de ese período. Sin embargo, algunos autores han considerado que las *Admoniciones de Ipuwer* relataban una serie de sucesos acaecidos a fines del Reino Antiguo o durante el Primer Período Intermedio. Gardiner que fue el primero en traducir e interpretar el papiro, no tiene duda. «Aunque las Admoniciones tienen un trasfondo histórico indudable, no es necesario asumir apresuradamente que su composición fue contemporánea a los eventos a los que aluden» (Gardiner, 1909:111).

Pirenne no duda sobre el momento en que se produjo la revuelta. «La monarquía se transforma. La muerte del viejo Pepi II, que había ocupado en realeza feudal el trono durante 94 años, y el rapto del joven rey Merenre II (?) por el populacho sublevado después de un año de reinado, señalan la ruina de la milenaria monarquía. A través de todo Egipto se desató la anarquía. Los príncipes de los nomos (divisiones territoriales) pretendieron la independencia absoluta, las ciudades del Norte se transformaron en repúblicas autónomas y los asiáticos invadieron el país.

El desorden, la miseria y la guerra civil se enconaron por todas partes, mientras que, en Menfis, donde las oficinas de la administración habían sido saqueadas y la Alta Corte de Justicia abandonada, quedaba vacío el palacio real» (Pirenne, 1983:9).

Lo mismo considera Vercoutter: «Es ésta la época más oscura… cuando se produjeron unos desórdenes con carácter revolucionario que pusieron en tela de juicio, según parece, el principio mismo de la monarquía. Desgraciadamente estos acontecimientos sólo se conocen por un único texto y, en buena crítica histórica, estaría justificado no tenerlo en cuenta si los hechos que narra no fuesen de una importancia capital para la historia del Primer Período Intermedio» (1974:255-256). La misma valoración hace Spiegel (1950:44); Driotón-Vandier (1964:203-204); Trigger (1985:151) o Castañeda Reyes (2000:155-178) entre otros.

Una datación de los hechos narrados en el papiro de Leiden cifrada a mediados de la dinastía XII o durante la etapa final del Reino Medio, es decir entre el reinado de Sesostris III y la primera mitad de la dinastía XIII, fue propuesta por otros autores, a partir de ciertos criterios lingüísticos, así como por las conexiones y la intertextualidad que presenta el texto de las Admoniciones con otros escritos afines de este mismo periodo. (Lichtheim 1973:149; Parkinson 1991:60; Kuzishchina (1979:57-58).

Por tanto, lo narrado parece tener un evidente trasfondo histórico. El problema que plantea esta postura es como ha sido presentada por sus defensores, al definir lo que habría ocurrido como una revolución social. No se puede barajar el concepto «revolución» para calificar lo que nos cuenta el papiro. Ningún sujeto social del Egipto de aquella época era capaz de articular un proyecto «revolucionario». Podemos admitir el golpe palaciego en las luchas por el poder, ya que se conocen distintos casos a lo largo de la historia del Egipto antiguo, pero es imposible que eso pudiera desembocar en una participación consciente de las masas con la finalidad de cambiar el orden social establecido.

Joachim Spiegel (1950) es uno de los egiptólogos que de modo más consistente ha calificado lo narrado como una verdadera revolución social. Según este autor, las *Admoniciones de Ipuwer* conservan y describen los sucesos de esa revolución. Spiegel, sostiene que Ipuwer sería un noble perteneciente a la vieja oligarquía que se habría visto perjudicada por las reformas sociales de un rey débil que habría permitido privilegios y concesiones a los sectores populares egipcios.

Drioton y Vandier dan cierto pábulo a esta interpretación e incluso admiten un transitorio gobierno oligárquico. «Los agitadores que habrían derribado a Merenre II, habrían formado una especie de oligarquía, la Dinastía VII de Manetón, que comprende, según el historiador griego, setenta reyes que gobernaron durante setenta días. Sin tomar esas cifras al pie de la letra, puede admitirse la muy breve existencia de ese gobierno oligárquico, que habría sido remplazado muy rápidamente por una nueva familia real, la Dinastía VIII, a la cual pertenecería el rey de las Admoniciones» (Drioton-Vandier, 1964:203-204).

La tendencia dominante en la actualidad es considerar *Las Admoniciones de Ipuwer* como una fantasía literaria perteneciente al género pesimista (Parra, 2011:182); a lo sumo se admite que: «estos textos literarios habrían actuado como mecanismos de legitimación política del Estado y su clase dirigente, la finalidad de los mismos sería advertir a los gobernantes de que debían ejercer su poder con mesura y justicia para evitar males como los que se describían en el papiro. *Las Admoniciones de Ipuwer* serían un fiel exponente de la denominada literatura política que cobró auge durante el Reino Medio destinada a legitimar y cohesionar tanto a la clase dirigente egipcia y a sus élites, como al Estado y la monarquía egipcia» (Martín Rosell, 2013:301-303).

Las discrepancias entre ambas interpretaciones, las admoniciones como un texto ficcional de literatura política o como el reflejo de una revolución social, deben ser matizadas. Los textos literarios son ficciones que siempre se enmarcan en el contexto histórico que los produce y son vehículo de transmisión de expresiones políticas, sociales, culturales e ideológicas de ese mismo contexto. En el caso de las Admoniciones hay indicios suficientes para considerar que tienen su origen en una coyuntura de crisis política y social.

Lo cierto es que el texto pinta la imagen de un levantamiento popular. Los rebeldes son gente pobre, gente que no tiene nada; expulsan a los ricos dueños de sus palacios, arrojan las momias de los faraones de sus tumbas, ocupan templos y saquean los silos. Se apoderan del tribunal de justicia y tiran a la calle los rollos de leyes, y la contabilidad de los cultivos.

Tiene razón Castañeda cuando concluye el significado de lo que nos transmiten *Las Admoniciones de Ipuwer*. «Opinamos qué si bien en sentido estricto no es posible hablar de una verdadera revolución social en el Egipto antiguo, el ejemplo histórico que estudiamos fue una gran rebelión popular, una violenta insurrección que contribuyó a modificar de forma muy importante, aunque poco duradera (por la represión que habría sufrido el movimiento), las condiciones internas del país en este periodo» (2000:169).

La historiografía soviética estuvo muy interesada en este proceso y contribuyó de modo significativo a extender la idea de que en esa alteración social desempeñaron un papel destacado los esclavos. La tesis de que el mundo antiguo estuvo dominado por el llamado «modo de producción esclavista» la llevó a profundizar en este aspecto de las clases sociales en el antiguo Egipto.

Resulta imposible perfilar con claridad la estructura de la sociedad faraónica. La terminología egipcia es demasiado genérica como para establecer con rigor límites entre los diferentes grupos sociales. Esto es lo que nos lleva a utilizar denominaciones tales como: «clases bajas», «clases populares», «los humildes», «el pueblo», «los desposeídos» y otros apelativos de naturaleza ambigua para designar el polo opuesto de las «élites», otra denominación imprecisa. En esas grandes agrupaciones antagónicas debían existir diferentes estratos difíciles de definir. No obstante, en la literatura religiosa hasta el fin de la historia egipcia nos podemos encontrar una oposición terminológica que se corresponde más con una distinción ideológica que social. Esa oposición se establecía entre la corte y el resto de la población. La primera, que se podría entender como la «nobleza», era denominada con el término «pat», mientras que el resto sería el «pueblo», cifrado con el término «rxyt».

Berlev (1972) demostró que la mayor parte de la población activa de Egipto en la era del Imperio Medio estaba compuesta por el común de los egipcios, distribuidos por profesión y asignados a diferentes trabajos por el poder estatal. Los denominados hemww (Hmw en otras transcripciones: Rosell, 2014 o el compuesto hm-nsw, «obrero del rey»: Loprieno, 2012) o hmt en el caso de las mujeres, eran entregados a individuos junto con la tierra (concesión real, he-

rencia, compra), y trabajaban para ellos. Además, la mano de obra hemww se utilizaba en las fincas reales y en los templos. Esta categoría social abarcaba el principal contingente de productores de bienes materiales: la población agrícola, el numeroso personal de las granjas privadas, las granjas subsidiarias del templo y del palacio real.

Todos los hemww, empleados en una u otra finca, tenían responsabilidades perfectamente definidas y generalmente eran designados en los textos por su profesión, y no por el término genérico de «hemww nisut», es decir: «hemww real» o perteneciente al faraón. Debido a la rareza de las referencias a su nombre oficial en las fuentes, no fue posible durante mucho tiempo reconocer el carácter masivo del estrato hemww. Al igual que en nuestros días, es raro nombrar a las personas con los términos genéricos de «trabajador» o «campesino» a secas, y más a menudo se les llama por la profesión que ejercen: tornero, minero, fontanero, hortelano, etc., en el Egipto antiguo ocurría lo mismo, designando a los hemww por su profesión, o por la pertenencia a una persona o a un hogar en particular, entonces eran los sirvientes (meret) o «el capataz», etc., aunque todos pertenecían a ese estrato ambiguo de los hemww. En el Egipto antiguo las actividades profesionales tendían a superponerse con los grupos sociales. La designación más precisa se caracterizaría por emplear las dos vertientes: la social: siempre «hemww real» y la profesional: «jardinera, lechero, acemilero...». En las *Admoniciones de Ipuwer* aparece el término en femenino: «Ahora incluso las trabajadoras (hmwt) hablan sin restricciones cuando su ama da una orden, y los esclavos (bakuu) se muestran impertinentes» (*Admoniciones de Ipuwer* 4, 13-14).

En la siguiente época del Imperio Nuevo, el concepto de «hemww» cambió. Desde la XVIII dinastía, la palabra «hemww» comenzó a usarse principalmente para describir la situación de los extranjeros que fueron llevados por la fuerza a Egipto como esclavos. Las principales fuentes de esclavos fueron las guerras exitosas, durante las cuales decenas de miles de cautivos fueron llevados a Egipto. Los prisioneros capturados durante las campañas e incursiones en territorios ocupados (inicialmente en Nubia, luego en Libia y Asia) formaron un gran segmento de la población en estado de servidumbre para reabastecer, en primer lugar, las propiedades reales,

templos y nobles, pero también para trabajar en las medianas propiedades.

Ya en el Imperio Nuevo, una serie de documentos nos informan de los conflictos laborales que se desarrollaron en el año 29 de Ramsés III (1155 a. e. v.), y que se han mencionado en numerosas ocasiones denominándolos como «la primera huelga de la historia» (Lefranc, 1972:16). Los trabajadores movilizados trabajaban en la construcción y decoración de las tumbas reales de la antigua Tebas, y recibían raciones mensuales en grano y otros productos, como pescado y vegetales. Vivían en la aldea de Deir el-Medina, situada también en la orilla occidental de Tebas, cercana a las necrópolis y a los templos funerarios.

Tenemos noticia de estos hechos por el óstracon de Berlín 10633 y el Papiro de Turín. El óstracon R97 del Museo Nicholson de la Universidad de Sídney, probablemente del reinado de Ramsés IV (1153-1147 a. e. v.) también registra huelgas.

Ramsés III gastó mucho tiempo y energía en sus proyectos constructivos. El más importante fue su gran templo mortuorio en Deir el Medina, comenzado poco después de su ascenso al trono. Pero en el año 29 de su reinado los problemas de abastecimiento llegaron a las obras.

> «Año 29, segundo mes de la inundación, día 21. En este día, el escriba Amenakht se dirigió a la cuadrilla diciendo: «Veinte días del mes han pasado y no nos han entregado las raciones». Él (el escriba) se dirigió al templo funerario de Horemheb (vida, prosperidad y salud) en la Casa de Amón. Él trajo 46 sacos de trigo y se los dio el día 23 del segundo mes de la estación de la inundación. También dijo: «Su majestad promovió al visir To a visir del Alto y Bajo Egipto».

Cuatro meses después la construcción se vio temporalmente interrumpida. El Segundo mes del invierno -sexto mes-, día 10, una cuadrilla de unas seis docenas de artesanos, en su mayoría canteros, carpinteros y pintores, pasó los cinco muros del dominio de la necrópolis gritando:

> «Estamos hambrientos, han pasado 18 días de este mes. Luego ellos se sentaron en la parte posterior del templo de Tutmosis III»

Lo que estaba sucediendo era que los obreros habían abandonado sus trabajos para reclamar que desde hacía al menos 18 días, no se les había entregado la comida que recibían como pago, y ellos y sus familias comenzaban a pasar hambre, por lo que habían decidido protestar abandonando sus tareas y realizando una «sentada». Este tipo de luchas siguen en la actualidad una dinámica muy parecida a la que ya usaron los trabajadores de Deir el Medina.

> «Ellos pasaron la noche en la necrópolis. La cuadrilla entera cruzó los cinco muros del dominio y alcanzaron la parte interior del templo del faraón. Los tres jefes, los capataces y los supervisores llegaron y los encontraron sentados en la parte posterior del templo de Tutmosis III en el camino externo»

En la mañana del día 12 se dirigieron a la entrada del templo de Ramsés II en donde el escriba Pentaweret, les repartió 28 panes y 27 panes. Total 55. Lo que no cubría ni mucho menos sus demandas por lo que se decidió continuar la lucha. Al día siguiente, tras pasar la noche a la entrada del templo, debieron acordar aumentar la presión y penetraron en el recinto sagrado lo que alarmó seriamente a las autoridades.

> «Ellos (los trabajadores) pasaron a su interior y el escriba Pentaweret, los dos jefes de policía, los dos guardianes de las puertas, los dos guardianes de las puertas de la fortaleza del dominio de la necrópolis… [y el jefe de policía] Mentmose (deciden que éste se dirija) a Tebas diciendo: «Yo traeré al alcalde de Tebas».

Los trabajadores han conseguido con su acción elevar el nivel del conflicto obligando a que intervengan las autoridades políticas.

> «Los dos jefes de policía…, el escriba de las cuentas Hednakht, los padres del dios de esta administración vinieron a oír su declaración. Ellos (los trabajadores) les dijeron: «La expectativa de calmar nuestra hambre y sed nos movilizó hasta aquí, pero no hay ropa, ni aceite, ni pescado, ni verduras. Comuniquen al

> faraón, nuestro señor y al visir, nuestro superior, que esperamos nuestras provisiones».

La policía interviene instando al desalojo de ese lugar y les obliga a desplazarse con sus familias a otro punto del valle; se puede suponer que para aislar la protesta. Cuatro días después se entregan sacos de grano como raciones al capataz, el escriba y los trabajadores de cada lado, ya que los equipos de la tumba estaban divididos en dos lados: trabajadores del «lado derecho» y del «lado izquierdo». Este reparto calma la protesta durante algunos días, pero pocas semanas después se reanuda el conflicto.

> «La cuadrilla pasó los puestos de guardia. Ellos se sentaron en la necrópolis. Los tres jefes salieron a buscarlos. Entonces el trabajador Mose, hijo de Aanakht dijo: «Por Amón y por el soberano, cuya ira es más grande que la muerte. Si ellos me sacan de aquí hoy, yo iré a dormir sólo después de haber robado una tumba».

La tensión aumenta de grado, un obrero profiere la amenaza de atentar contra la propiedad si no se atienden las demandas. Los manifestantes han elegido a portavoces para plantear un ultimátum: la huelga no cesará hasta que los máximos responsables no comparezcan para escuchar lo que podría ser una denuncia de corrupción. Finalmente, el visir To, la máxima autoridad política, se ve comprometido y tiene que hacer acto de presencia. Niega escandalizado todas las acusaciones de corrupción y el problema no se soluciona. La autoridad comienza a proferir amenazas. Se produce una nueva manifestación en el templo de Merneptah. El alcalde de Tebas es increpado y les manda, por un intermediario, unos sacos de trigo.

> Ellos gritaron al alcalde de Tebas mientras él pasaba y él envió al jardinero Manunefer del inspector en jefe del ganado para decirles: «Mira, yo les daré 50 sacos de trigo para abastecimiento hasta que el faraón les entregue las raciones» (Zingarelli, 2017:54-58).

El problema se debió prolongar en el tiempo y nuestras fuentes se agotan. El resultado de esta lucha es el mismo que el de muchos de estos conflictos a lo largo de la historia. Los trabajadores no con-

siguen una satisfacción plena a sus demandas, pero logran que se atiendan en parte. La demostración de fuerza de los trabajadores puede que tuviera un efecto colateral. En el décimo año del reinado de Ramsés III, fue nombrado visir un tal To, mencionado por primera vez en las fuentes en el año 16. Siendo tanto el visir del Norte como el visir del Sur participó en la preparación de la celebración de la sede del rey. Este es el mismo To que se vio involucrado en los disturbios en el pueblo de Deir el Medina. Después del año 29, fecha del conflicto, todas las referencias a To desaparecen, tal vez porque fuera cesado.

Otra forma de lucha era la huida del puesto de trabajo. Pierre Montet nos transcribe un párrafo donde queda registrada una huida y las implicaciones administrativas y laborales que acarreaba la fuga. Un escriba informa a su superior que «dos hombres han huido delante del jefe de caballerizas Nefer-hotep, que los había mandado azotar. Desde que desertaron no hay nadie para labrar. Envío esto para informar a mi señor» (Montet, 1964:40).

Una serie de papiros y otras evidencias de fines del Imperio Nuevo dan cuenta de la existencia de una práctica frecuente en la época: el robo de tumbas. A través de los archivos judiciales podemos identificar quiénes fueron algunos de esos ladrones y los motivos del pillaje. En el caso del robo en la tumba de Sebekemsaf (de la dinastía XVIII), sabemos que los salteadores trabajaban en un dominio del propio palacio (carpinteros, orfebres, canteros, etc.) y es probable que habitaran en Tebas o en las aldeas de la zona occidental.

En el Papiro BM 10052 aparece un interrogatorio de las autoridades a uno de estos ladrones.

> «El pastor Bukhaaf del templo de Amón fue llevado […]. El visir le dijo: Cuando tú estabas allí, en este asunto en el que tú estabas […] y el dios te atrapó, te llevó y te colocó en las manos del faraón, dime […] todos los hombres que estaban contigo en las grandes tumbas». Él dijo: «En lo que a mí respecta, yo soy un trabajador agrícola del templo de Amón. La mujer [Nesmut] llegó al lugar donde yo estaba y me dijo: «Algunos hombres han encontrado esto que puede ser vendido por pan; ven

rápidamente con nosotros porque tú podrías comerlo antes con ellos». (Zingarelli, 2017:68)

¿Codicia o necesidad? No lo sabremos nunca, pero si podemos apreciar que el interrogado es un simple pastor del templo que a lo largo de la vista denuncia bajo coacción a 13 cómplices con las profesiones más variadas.

Sin duda el conflicto social en el Próximo Oriente antiguo fue más frecuente de lo que hemos podido conocer hasta ahora y mucho más prolijo que la especulación utópica, que se movió siempre limitada por una concepción mítica del tiempo, en la que una vida plena raramente podía imaginarse en el futuro o en este mundo. Sin embargo, fue en este medio donde surgió la gran excepción gestada por el pueblo judío, que fue el único capaz de convertir el tiempo mítico en tiempo histórico, y aunque su historia seguía siendo sagrada nos legó una utopía que sigue todavía viva en millones de personas.

El pueblo judío fue el que definió de forma más acabada la utopía profético-religiosa. Los cultos de la antigua Palestina diferían de los imperios vecinos de Egipto y Babilonia solo en el hecho de que el país era más pequeño y más pobre, y por lo tanto sus sacerdotes y reyes estaban más expuestos, en tiempos de desastre nacional o cuando se agudizaban las tensiones sociales, al ataque y las críticas. En Palestina, debido a su posición entre imperios rivales, y muy cercana todavía a la sociedad tribal, la aparición del Estado propició que la lucha de clases adquiriera un carácter más prolongado y manifiesto.

No sabemos a ciencia cierta cuáles fueron los antecedentes culturales, ni los orígenes étnicos, de las tribus que tomaron parte en ese movimiento que conocemos como la conquista de Palestina por Josué. La vida se concentraba en la tribu y en el clan, ya que alejarse de ellos conducía a la desaparición inmediata del individuo. La supervivencia se lograba a base del esfuerzo social y colectivo. Pero las nuevas condiciones de vida sedentaria en Palestina comenzaron a ejercer bien pronto su influencia. La definitiva estructuración del Estado, se inició con el reinado de David, al tomar la fortaleza de Jerusalén a los jebuseos y hacer de ella la capital de todo el reino que acababa de unir. Con el curso del tiempo en la sociedad hebrea en su conjunto,

sólo quedaron algunos vestigios de las antiguas instituciones comunales.

El rey se rodeó de un grupo de partidarios, jefes militares y sacerdotes, que se convirtieron en la «clase dominante». Durante el reinado de Salomón floreció la influencia de la corte y la ciudad. La fama de su reinado debe atribuirse, en realidad, al desarrollo que entonces experimentó la vida urbana. Todo esto vino a producir profundos cambios sociales el más importante de los cuales fue la esclavitud práctica a la que se sometió a multitud de miembros de las tribus hebreas. Se ha dicho que el rey esclavizaba únicamente a los cananeos, pero lo cierto es que sus propios compatriotas hebreos corrieron la misma suerte. Se derrumbaba la antigua estructura social y la vida se conformaba de acuerdo con los nuevos hechos. Por un lado, había un grupo de cortesanos egoístas e indolentes y de ricos ociosos que llevaban una vida parásita. Por el otro, se encontraban los campesinos y los trabajadores empobrecidos, cuya esclavitud no consistía simplemente en la escasez de sus recursos económicos, sino en que su situación los colocaba al margen de la ley. Y, entre estos dos niveles extremos, había una clase numerosa de negociantes codiciosos que vivían del préstamo o engañando a cualquiera que se pusiera a su alcance. Así, era natural que los pensadores de la época volvieran su atención a la idealizada bondad y sencillez de los tiempos pasados.

La sociedad israelita se había alejado mucho de la ruda igualdad de la época de las instituciones patriarcales. Pero este recuerdo en las masas siempre anidó de modo muy vivo, traduciéndose en voluntad de resistencia y esperanza de liberación. De esta circunstancia nació la literatura profética judía. Suponemos que los profetas solían pertenecer a las clases humildes y que a las grandes familias no les gustaban como oradores populares y causantes de problemas. La historia temprana de los profetas está envuelta en leyendas, pero la tradición nos dice que criticaban a los reyes y a los gobernantes acaparadores de tierras. Para justificar su ataque al sacerdocio establecido los profetas invocaban el nombre de Yahvé, el dios de sus antepasados nómadas, y en el curso de su lucha lo transformaron de un ídolo tribal, en un dios símbolo de la justicia social. Gracias a ellos, Yahvé, en un

período histórico bastante corto adquirió los rasgos universales del Dios trascendente de toda la humanidad, sin dejar de ser el guardián del destino de su «pueblo elegido» (Am. 9, 5-14).

Por lo que sabemos, el profeta Amos, en el siglo VIII (a. e. v.), fue el primero en escribir sus profecías. Era un poeta campesino que atacaba a los enemigos de su clase: los gobernantes de Siria y Palestina, a los poderosos y a todos los que abusaban de las capas populares (Am. 8, 4-6). Tras él se sucedieron otros como Oseas, Miqueas y especialmente Isaías, Jeremías y Ezequiel.

En los siglos VIII-VII (a. e. v.) en Israel y Judea, la diferenciación social se había desarrollado rápidamente, acompañada por la ruina de los pequeños campesinos que cayeron en la servidumbre por deudas de los grandes terratenientes. Esta situación convirtió a la profecía en la forma de expresión del descontento y protesta de las clases bajas.

Pero los profetas no llamaban a luchar, sino que amenazaban a los opresores con la ira de Yahvé. Explicaban que todas las desgracias del pueblo, —amenazado de extinción bajo los golpes de los conquistadores— tenían su origen en una desviación de las prescripciones divinas, lo que desataba la ira de Yahvé, indignado porque el pobre fuera vendido por dinero, y los poderosos acapararan los bienes. «Ay de ti, —amenazaba Isaías— agregando casa con casa, juntando campo con campo, de modo que no haya lugar para otros, como si estuvieras solo en la tierra» (Isa. V, 8). «...Venden al justo por dinero», denunciaba Amós. «Se esfuerzan por asegurarse de que la cabeza del pobre esté en el polvo de la tierra» (Am. II, 6-7).

El profeta aparecía como el heraldo de Dios: más que un rey y mejor que un sacerdote. Él se encargaba con sus profecías de mostrar el camino correcto a ambos, gobernante y gobernados, convirtiéndose en el principal intérprete de la Alianza, entendida como un pacto en el que debía prevalecer la justicia. Su procedencia popular alejada de las élites, en la mayor parte de los casos, convertía al profeta en el campeón de los pobres y los oprimidos, y el líder de la oposición frente al mal gobierno. Las iniquidades cometidas por los ricos se

consideraban una violación directa del acuerdo con Yahvé, que no podía tolerar la opresión de la mayoría del «pueblo elegido».

En 621 (a. e. v.), cuando el prestigio del sacerdocio debía estar en su nivel más bajo, el sumo sacerdote de Jerusalén envió un mensaje al rey Josías de que había encontrado «el libro de la Ley» en el templo. Como resultado de este hallazgo, se llevó a cabo una reforma radical, se suprimió la idolatría y todos los «lugares de culto», excepto el templo de Jerusalén, fueron cerrados. Por primera vez en la historia, el monoteísmo fue impuesto por un rey palestino. Nada parecido se había intentado desde la revolución de Akhenatón en Egipto siete siglos antes, cuando Amenhotep IV, (1353-1336 a. e. v.) intentó imponer al dios solar Atón como el único dios en Egipto. Su intento fracasó ante la oposición del sacerdocio del poderoso dios Amón.

El libro encontrado en el templo (y obviamente puesto allí para ser encontrado) generalmente se considera parte del Deuteronomio. Comenzando con el Decálogo, continuaba con una declaración elocuente de monoteísmo, una condena del politeísmo practicado en Palestina y una orden judicial para erradicarlo. El sacrificio humano, la prostitución en el templo y otros ritos bárbaros debían ser suprimidos. Tenía que haber un solo lugar de adoración dedicado a Yahvé, sostenido por ofrendas prescritas. Parte de los diezmos pagados a los sacerdotes debían ir a la viuda, al huérfano y al extranjero. Cada siete años, todas las deudas entre los judíos debían cancelarse, y a todos los esclavos hebreos se les debía otorgar su libertad y la oportunidad de comenzar como productores independientes. La justicia debía ser administrada con rectitud. El rey no debía ser un déspota con un ejército permanente y un harén, sino un rey del pueblo sujeto a la ley. El servicio militar debía ser voluntario; y los hombres recién casados deberían ser excluidos del servicio. El concubinato con mujeres cautivas estaba prohibido; pero el matrimonio con ellas estaba permitido. Los esclavos fugitivos no debían ser devueltos a sus dueños, sino liberados. La usura entre los judíos quedaba prohibida; y la ropa no debía tomarse en prenda por deudas. Los salarios tenían que ser pagados con prontitud y los pesos y medidas no podían ser falseados. Este programa era más radical que cualquier otro anterior en la historia de

la humanidad (Robertson, 1953:30).

Pero este mensaje de naturaleza social descansaba sobre el pilar fundamental de la religión judía, la Alianza, el Pacto como pueblo con un solo dios: Yahvé. Dios había prometido la salvación y bendición a Israel, y a cambio el pueblo escogido prometía creer sólo en ese Dios como el único verdadero, acatando sus leyes establecidas en la Torá. El pacto con Yahvé hacía que el pueblo judío viera el futuro como el cumplimiento de la promesa divina. Isaías, Ezequiel y otros profetas contribuyeron a pintar ese futuro con imágenes ideales claramente utópicas.

El «reino de Dios» no se establecerá en el cielo, sino en la misma «tierra prometida». En ese nuevo paraíso terrenal, el desierto se convertirá en un jardín floreciente, «destilarán vino los montes, los ríos fluirán con leche y miel, la luna brillará como el sol, y el sol «ya no servirá como luz del día», porque Yahvé mismo, habitando entre los pueblos, será para ellos «luz eterna» (Am. 9: 13; Isa. 35: 1; 60: 19-20).

Con el cumplimiento de esa promesa divina llegará una era de felicidad universal, las personas cambiarán por completo, se librarán de la enfermedad y el sufrimiento: los hambrientos y sedientos serán saciados, el grano crecerá en abundancia, el ganado pastará en vastos prados, los ciegos verán, los oídos de los sordos se abrirán, mientras que los oídos de los enemigos se volverán sordos (Miqueas 7, 16); el cojo dejará de cojear y «el centenario morirá siendo joven...» (Isa. 65, 20). Israel y Judá se unirán en un reino, el monte Sion se levantará entre montañas y colinas, Jerusalén será reconstruida de entre cenizas y ruinas, la Ley y la palabra del Señor saldrán de Sion (Mi., 4, 1-2). Surgirá una nueva justicia ideal, los gobernantes se tornarán justos, e Israel, el despreciado y rechazado, superará a las otras naciones en gloria (Isa. 49, 6). Eran estas exhortaciones y vaticinios hechos a Israel por los profetas, más que las leyes y mandamientos, los que fortalecieron la sociedad y contribuyeron a convertir esta ética en un elemento característico del judaísmo, al querer anticipar entre el pueblo de Israel la utopía esperada. Uno de los principales motivos de la predicación

de los profetas era instar a la gente para que fuera escrupulosa en la observancia de la Ley, y así apresurar la llegada de esos tiempos felices (Isa. 60, 22).

Pero la realidad política de un pequeño Estado, vecino de Imperios poderosos, alejaba en el tiempo el cumplimiento de la promesa divina. Conquistado y dominado por otras potencias Israel sufría. Los profetas nunca pudieron admitir que este estado de cosas fuera una consecuencia de que los dioses de Asur y Babilonia tenían más poder que Yahvé. Por el contrario, tendían a justificar a Yahvé, atribuyendo la responsabilidad de las desgracias a la propia infidelidad de Israel y a sus pecados. La idea de responsabilidad personal por los propios pecados, se asociaba cada vez más con la doctrina de que el acercamiento del tiempo de la liberación que debía llegar dependía de las personas mismas y del país en su conjunto acaudillado por un rey salvador.

La creencia en un rey ideal, se remontaba al período más antiguo de la historia judía y las expectativas mesiánicas se construyeron alrededor de los reyes, los ungidos de Jehová. La imagen de un líder carismático, un héroe-hacedor de milagros, dotado de los rasgos de un juez sabio y legislador, un guerrero valiente y un fanático de la fe, recorre todo el Antiguo Testamento, comenzando por el legendario Moisés, quien se convirtió en el primer gran mesías enviado al pueblo de Yahvé. Por eso la idea de que su dios algún día enviaría de nuevo un mesías estaba muy arraigada.

Después del colapso del Estado judío unificado, la mayoría de las profecías antiguas se centraron en anunciar la llegada de un nuevo enviado de Dios procedente de la casa de David. Así, el nacimiento del mesías esperado se predijo bajo la apariencia de un niño divino (Isa. 7, 14; 9, 6; Mi. 5, 2-5) representado como humano. Isaías profetizó que una joven concebiría y daría a luz un hijo, que se llamaría Emmanuel. Pero será el cristianismo, una secta escindida del judaísmo, quien sabrá sacar el mejor partido a esta figura liberadora

Tiene razón Fred Polak cuando afirma que: «Los profetas fueron los primeros en pintar un cuadro claro de esta utopía... El Pacto

establecía y sostenía la expectativa de que Jehová algún día tomará los reinos terrenales en sus propias manos y establecerá su reino para siempre en la tierra» (Polak, 1973:44-45).

Así la utopía teocrática y las predicciones tradicionales sobre la inminente aparición de un Mesías de la casa de David se convierten en un poderoso acorde final no solo de la creatividad «literaria», sino también de todo pensamiento utópico del antiguo Oriente Próximo.



...

IV

Hacia la utopía racionalista

Frente a las sociedades del Próximo Oriente antiguo, estructuradas como Estados teocráticos, será en Grecia donde nazca un modelo social y político distinto que dejará una honda huella en la historia de la civilización.

La realidad política de la antigua Grecia durante su apogeo (la llamada era clásica, siglos V-IV a. e. v.) se caracterizó principalmente por la existencia de una masa de ciudades-estado políticamente independientes, organizadas como comunidades civiles soberanas, en las que los ciudadanos unidos en un grupo privilegiado y cerrado se enfrentaban al resto de la población explotada y privada de derechos: mujeres, migrantes de otras ciudades y esclavos.

El uso generalizado del trabajo esclavo proporcionó a los ciudadanos no solo el tiempo necesario para participar activamente en la solución de los asuntos estatales, sino que también abrió oportunidades para las actividades intelectuales en diversas esferas de la cul-

tura. Esto último se vio facilitado en gran medida por la ausencia en la antigua Grecia del sacerdocio como una corporación especial que ostentara el monopolio de la «producción de ideas» (Puech, 1977, T. II:282), unido a un papel relativamente débil de las creencias religiosas tradicionales en la regulación del comportamiento cotidiano. En las polis griegas, su organización no estaba dictada por las divinidades sino por la correlación de fuerzas en el seno de la sociedad civil de ciudadanos que, al intentar definir la forma de gobierno de su ciudad, alumbraron la práctica política sobre principios profanos y no religiosos, aunque se siguieron utilizando las argumentaciones religiosas como recurso político.[8]

Para conocer las grandes trazas de la evolución de las comunidades primitivas a la polis, contamos con el inestimable aporte de los poemas homéricos, la Ilíada y la Odisea, creados, en opinión de la mayoría de los especialistas modernos, en el siglo VIII y espaciados entre sí en el tiempo durante un máximo de varias décadas. Aunque cabe subrayar que la polis homérica era en realidad solo una protópolis, solo un preludio de la polis clásica.

En el nacimiento de la Polis tuvo gran importancia el impacto directo de las luchas sociopolíticas, durante las cuales el demos (el pueblo de los ciudadanos libres) aplastó el dominio de la nobleza del clan comunal y de las poderosas personalidades aristocráticas, aunque hizo también ciertas concesiones a los linajes nobles y a los poseedores de fortuna, estableciendo así en la sociedad el principio de legalidad.

Se sabe que el arma más importante del demos en la lucha contra la aristocracia fue la exigencia de registrar y codificar normas legales. «Cuando las leyes están escritas, —decía Eurípides en su tragedia *Las suplicantes*, — los débiles y los ricos obtienen la misma justicia; el más débil, cuando se abusa de él, puede responder al próspero de la misma manera, y el hombre pequeño con la justicia de su lado derrota al fuerte» (433 frag.). La teoría aristocrática de las leyes se basaba en el predominio de las no escritas (*agrapha*), leyes que se

confundían con las creencias y que se remontaban a una antigüedad inmemorial. La aplicación de codificar las leyes por escrito transformó la institución de la justicia «divina» (θέμις) en una humana, la ley (νόμος), que de ese modo adquirió el carácter de idea jurídica racional, que podía ser discutida e interpretada.

La misma epopeya homérica nos muestra la apariencia viva de una protópolis a través de Troya. Pero en los poemas de Homero se pueden encontrar indicios más directos de que su autor ya conocía la ciudad en su nueva calidad sociológica. Una de esas indicaciones es el famoso pasaje del canto XXIII de la Ilíada, donde Aquiles en la fiesta en honor de Patroclo anuncia concursos y premios para los participantes, incluido un enorme disco de hierro hecho de una pepita sólida.

> «Luego el Pelida (Aquiles) depositó un bloque de hierro en bruto, que en otro tiempo solía lanzar el gran brío de Eetión. Pero el divino Aquiles, de pies protectores, había matado a aquel y llevado este a las naves con las demás riquezas. Se puso de pie y erguido, proclamó entre los argivos: «Levantaos los que queráis participar en esta prueba. El vencedor, por muy lejos que tenga los pingües campos, tendrá hierro, aunque le haga falta para cinco años completos; así que por carencia de hierro no tendrán que ir a la ciudad ni pastor ni labriego suyos, sino que con esto les suministrará"» (Il., XXIII, 825-835).

Aquí vemos cómo se apuntan dos factores del proceso de transformación que ya se estaban operando: el valor del hierro en esa sociedad y una cierta diferenciación entre el campo y la ciudad, concebida esta última como lugar de intercambio.

La sociedad griega del siglo VIII (a. e. v.), como se nos dibuja sobre la base de los datos de Homero, es una sociedad de clases naciente. En la cima de la pirámide social se encuentra la aristocracia tribal, en su papel rector en los asuntos de guerra. Son ellos los que poseen por herencia las mejores y más grandes parcelas de tierra, trabajadas por las comunidades agrícolas. A continuación, se muestra la masa de la gente común, principalmente agricultores, cuya posición

como miembros de la comunidad libre —campesinos y soldados— depende directamente de la preservación de sus parcelas de tierra. Aún más bajo se encuentran los que perdieron estas parcelas y se ven obligados a trabajar como jornaleros en las tierras de su vecino más rico, convertidos así en trabajadores agrícolas, despreciados y oprimidos. Y finalmente, en el fondo, los esclavos, obtenidos por la guerra o la piratería, y que ya se utilizan abundantemente en la agricultura. La pluralidad y diversidad de gradaciones sociales en Homero no debería, sin embargo, oscurecer las principales distinciones de clase entre las personas libres: la oposición de la aristocracia y la gente común: el demos.

Las reuniones de los miembros de la comunidad (guerreros) se convocan de vez en cuando, al capricho de la élite noble, y estas reuniones sirven solo para justificar y llevar a cabo medidas que respondan a los intereses de la propia nobleza, cuyos hábitos y pretensiones autocráticas se ven obstaculizadas no tanto por la oposición del pueblo como por la actitud celosa e interesada hacia el poder de otros nobles.

Esto lo podemos apreciar muy bien en el pasaje de la Ilíada, en que Agamenón ha convocado una reunión de guerreros para discutir el tema de la continuación de la guerra. En ella, Tersites pronuncia duras palabras condenando la codicia e insaciabilidad de los basileis (reyes), al tiempo que reclama el fin de la guerra:

> «¡Atrida! ¿De qué te quejas otra vez y de qué careces? —le dice Tersites a Agamenón—. Llenas están tus tiendas de bronce, y muchas mujeres hay en tus tiendas para ti reservadas, que los aqueos te damos antes que a nadie cuando una ciudadela saqueamos… No está bien que quién es el jefe arruine a los hijos de los aqueos… A casa, sí, regresemos con las naves, y dejemos a este aquí mismo en Troya digerir el botín, para que así vea si nosotros contribuimos o no en algo con nuestra ayuda…»

Ulises, que estaba presente en esta escena, increpa a Tersites y le golpea por su atrevimiento:

> «No deberías poner el nombre de los reyes en la boca, ni proferir injurias, ni acechar la ocasión para regresar… Así habló, y con el cetro le golpeó la espalda y los hombros» (Il., II, 225-252).

Homero, que simpatizaba con el poder aristocrático, describe la apariencia repulsiva de Tersites retratándolo del siguiente modo:

> «Era el hombre más indigno llegado al pie de Troya: era patizambo y cojo de una pierna; tenía ambos hombros encorvados y contraídos sobre el pecho, y por arriba tenía cabeza picuda, y encima una rala pelusa floreaba. Era el más odioso, sobre todo para Aquiles y para Ulises, a quienes solía recriminar». (Il., II, 216-221).

Como ocurría en el campo griego, los soldados troyanos también entraban en conflicto con sus *basileis*, como podemos apreciar en las amargas palabras que Polidamante le dirige a Héctor:

> «Entonces Polidamante se presentó ante el audaz Héctor y le dijo: «¡Héctor! Siempre en las asambleas hallas cómo censurar los buenos proyectos que expongo, porque no es adecuado que uno del vulgo exponga opiniones discrepantes en el consejo o en el combate, sino que incremente constantemente tu poder». (Il., XII, 210-214).

Un factor que aceleró la transformación de la sociedad griega fue la colonización, que comenzó incluso antes de la migración de las tribus, especialmente después de la invasión de los dorios al Peloponeso, y alcanzó su máximo desarrollo en los siglos VIII-VII. La colonización fue provocada, en primer lugar, por el crecimiento de la población y por la falta de tierra, dadas las condiciones de la tenencia de la misma en esa época.

El sentido y dirección de las transformaciones que se estaban operando se puede apreciar en dos etapas más o menos fijas: la época de Homero (el cambio de los siglos IX-VIII) y la época de Hesíodo (el cambio de los siglos VIII-VII). A lo largo del siglo que separa estas dos etapas, la formación de la sociedad de clases, y al mismo tiempo la ciudad y el Estado, entraron en una fase de construcción decisiva

entre los griegos En su poema *Trabajos y días*, Hesíodo aparece como el creador de un nuevo tipo de epopeya, completamente secular y didáctica. En su obra, Hesíodo continuó las tradiciones de la epopeya homérica, pero ya no reflejaba el mundo de dioses y héroes, sino la vida del campesinado griego contemporáneo. El poema *Trabajos y días* nos introduce directamente en las actividades económicas del griego de la era arcaica. Ese mundo se describe como inmerso en una competencia feroz, una dura lucha por la supervivencia, cuyas consecuencias polares eran el enriquecimiento de algunos y el empobrecimiento de otros.

Todas estas transformaciones fundamentales fueron propiciadas y propiciaron una mentalidad muy distinta a la del hombre del próximo Oriente Antiguo que hemos visto reflejada en el capítulo anterior. Se estaba produciendo ya una devaluación del tiempo mítico original. La posición de la religión en la vida de los griegos había comenzado a debilitarse, especialmente si se la compara con culturas como la egipcia o la mesopotámica. Pero en la poesía lírica del siglo VII (a. e. v.) el hombre seguía apareciendo como un ser frágil frente al poder de los acontecimientos o de las mismas divinidades.

Repetidamente, nos encontramos con una visión completamente pesimista, según la cual es mejor que una persona no nazca o muera lo antes posible. No puede extrañarnos, pues, que Heródoto (*Historias*, I, 31) narre la historia de una madre que imploró a Hera que otorgase el mayor bien a sus hijos en premio a su piedad. La diosa accedió a sus súplicas, y los muchachos fueron liberados de la vida sin sufrimientos. En *Edipo en Colona*, el piadoso Sófocles, supo resumir este sentimiento trágico en una frase terrible, que no era sino una sentencia común entre los griegos: «El no haber nacido triunfa siempre sobre cualquier razón. Pero ya que se ha venido a la luz, lo que en segundo lugar es mejor, con mucho, es volver cuanto antes allí de donde se viene» (1224-1225).

Pero para el surgimiento y posterior desarrollo de la polis, fue necesaria una actitud psicológica adecuada del colectivo civil emergente. Se debía manifestar al menos un optimismo limitado en la cre-

encia de poder mejorar la vida y en la posibilidad de lograr los objetivos específicos que se propusieran. Este tipo de talante estaba ya muy alejado de la *Teodicea Babilónica*.

Es cierto que los griegos no tenían una palabra que designara el progreso tal y como hoy lo entendemos. El equivalente más cercano podía ser *prokope* (πϱοκοπη) «empujando adelante», que Cicerón traduce por *progressus* o *progressio*; pero este término parece que surgió en el período helenístico. Sin embargo, la primera declaración explícita sobre la idea de progreso aparece al final de la Edad Arcaica en dos líneas del poeta y filósofo jónico Jenófanes, en las que se dice:

> «Ciertamente, los dioses no revelaron todas las cosas desde el principio a los hombres, sino que, mediante la investigación, llegan estos con el tiempo a descubrir lo mejor» (Jenófanes, Kirk, Raven, Schofield, 188).

Que el pronunciamiento de Jenófanes encarnaba una verdad novedosa y un desafío a las creencias religiosas tradicionales, se manifestaba al negar que los dioses hubieran revelado todas las cosas a los hombres desde el principio, una opinión expresada por Homero, que era el maestro del pensamiento de toda la cultura griega. Esta era una auténtica afirmación de progreso: el escritor concebía un proceso gradual que se desplegaba del presente al futuro, y que dependía solo del esfuerzo humano, no del don arbitrario de cualquier «dios de la cultura». Con ello, Prometeo pasaba a ser un mero símbolo de los logros humanos. Prometeo había robado el fuego a Zeus para entregarlo a los hombres, pero, realmente, según Jenófanes, era la sabiduría humana la única capaz de sustituir el fuego natural negado por Zeus, por un fuego técnico; y ese robo simbólico representaba un gesto de rebeldía y desafío del hombre, transgrediendo la voluntad divina.

Esta incuestionable creencia en el progreso, y esa fe incondicional en el hombre, no derivaba en Jenófanes, que vivió noventa años, de premisas filosóficas, sino de su propia experiencia vital. Desde la mitad del siglo VII hasta finales del VI, a lo largo de la mayor parte de su vida, pudo apreciar que se producían cambios casi revolucionarios. Surgió la Grecia colonial; los lidios, como apunta el mismo Je-

nófanes, acuñaron las primeras monedas; toda la vida económica se reformó por la unificación de medidas y pesos; la guerra cambió con la construcción de barcos más grandes; apareció el sistema de órdenes en la arquitectura y nació la poesía lírica. El poeta filósofo admiró los descubrimientos astronómicos de Tales, que fue capaz de predecir un eclipse de Sol. Fueron esos logros que contempló a lo largo de su vida, y esa fe en el futuro, lo que permitieron que Jenófanes alumbrara sus ideas. (Guthrie, 1957: Edelstein, 1967; Ginsberg, 1972).

El orgullo por los logros humanos que podemos sentir en las palabras de Jenófanes encontró una expresión magnífica una generación más tarde en el gran discurso que Esquilo puso en boca del *Prometeo encadenado*. El ideal del progreso humano nunca se ha expresado más poéticamente que en el contraste que establece Prometeo entre cómo era el hombre antes y como es tras su gesto de rebeldía al desafiar a Zeus y entregar a los mortales el fuego y las artes.

> «Pero oídme las penas que había entre los hombres y cómo a ellos, que anteriormente no estaban provistos de entendimiento, los transformé en seres dotados de inteligencia y en señores de sus afectos. Hablaré, aunque no tenga reproche alguno que hacer a los hombres. Solo pretendo explicar la benevolencia que había en lo que les di. En un principio, aunque tenían visión, nada veían, y, a pesar de que oían, no oían nada, sino que, igual que fantasmas de un sueño, durante su vida dilatada, todo lo iban amasando al azar. No conocían las casas de adobes cocidos al sol, ni tampoco el trabajo de la madera, sino que habitaban bajo la tierra, como las ágiles hormigas, en el fondo de grutas sin sol. No tenían ninguna señal para saber que era el invierno, ni de la florida primavera, ni para poner en seguro los frutos del fértil estío. Todo lo hacían sin conocimiento, hasta que yo les enseñé los ortos y ocasos de las estrellas, cosa difícil de conocer. También el número, destacada invención, descubrí para ellos, y la unión de las letras en la escritura, donde se encierra la memoria de todo, artesana que es madre de las Musas. Uncí el primero en el yugo a las bestias que se someten a la collera y a las personas, con el fin de que substituyeran a los mortales en los trabajos más fatigosos, y enganché al carro el caballo obediente a la brida, lujoso ornato de la opulencia. Y los carros de los navegantes que, dotados con alas de lino, surcan

errantes el mar, ningún otro que yo los inventó. Y después de haber inventado tales artificios —¡desdichado de mí!— para los mortales, personalmente no tengo invención con la que me libre del presente tormento» (Prometeo, 440-470).

En esa obra de teatro, Esquilo parece no solo mirar hacia atrás en el pasado de su país, sino que en ella se intuye una mirada de confianza en su presente y en el futuro. Para todos los escritores griegos, después de Esquilo, Prometeo es un símbolo, o de la rebeldía, o de la inteligencia humana, o ambas cosas a la vez.

En este contexto cultural, la utopía se abrió camino sin poder desprenderse totalmente del mito y de la fábula. En Homero encontramos dos presupuestos interconectados sobre una vida dichosa para los mortales. El primero es una exaltación de la vida misma, de la vida terrena del héroe homérico. El aristócrata guerrero que lucha hasta alcanzar el triunfo para gozar del reconocimiento y los placeres que le ofrece su situación privilegiada en esa sociedad. Pero el héroe sabe que tiene que morir y es ante ese trance cuando manifiesta que estaría dispuesto a renunciar a todos sus privilegios con tal de continuar vivo. Esta actitud se expresa con particular fuerza en las palabras con las que la sombra de Aquiles se dirige a Ulises en el inframundo:

«Los argivos te honramos un tiempo, al igual que los dioses, y aquí tienes también el imperio en los muertos: por ello no te debe, ¡oh Aquiles!, doler la existencia perdida». Tal hablé. Sin hacerse esperar, replicándome dijo: «No pretendas, Ulises preclaro, buscarme consuelos de la muerte, que yo más querría ser siervo en el campo de cualquier labrador sin caudal y de corta despensa que reinar sobre todos los muertos que allá fenecieron» (Od., XI, 485-491).

El poeta idealiza y ennoblece la vida cotidiana del aristócrata guerrero y a pesar de la afirmación que acabamos de leer de renunciar a ese estatus con tal de conservar la vida, se resiste a admitir que los héroes puedan ser olvidados por los dioses, vagando eternamente como sombras en el Hades. Ese puede ser el destino del resto de los humanos, pero no el de los escogidos por sus hazañas y su linaje. Por ello, en la misma obra, el poeta formula el deseo de que los héroes, los favoritos de los dioses, lleven una vida eterna y dichosa en los Campos Elíseos, así se lo augura a Menelao, descendiente de Zeus.

> «De otra parte, en cuanto a ti, Menelao, retoño de Zeus, tu destino no es morir allá en Argos, criadora de potros: los dioses te enviarán a los campos elisios, al fin de las tierras donde está Radamantis de blondo cabello y la vida se les hace a los hombres más dulce y feliz, pues no hay allá nieve ni es largo el invierno ni mucha la lluvia y el océano les manda sin pausa los soplos sonoros de un poniente suave que anima y recrea» (Od., IV, 560-570).

Los Campos Elíseos están ubicados en los límites extremos de la tierra, en algún lugar lejano al oeste, a juzgar por la mención del viento occidental Céfiro, que sopla allí desde el Océano. Así, la lejanía y la insularidad comenzarán a desempeñar un importante papel en la localización de las utopías. Por eso, los lugares de deseo en la antigüedad grecorromana suelen estar aislados, a menudo como islas, siempre situadas en la periferia: como señaló Heródoto, «las regiones más bellas del mundo son las más lejanas» (3, 106).

Menos ideal, pero también más plausible, es otra versión de la utopía de Homero, presentada con mucho mayor detalle. Lo más aproximado a planteamientos utópicos en Homero lo encontramos en la vertiente etnológica del gran viajero que es Odiseo. En las tierras extrañas a las que arriba podemos apreciar rasgos utópicos en las descripciones fantásticas de esos lugares remotos y de sus pobladores, que reflejan el impacto imaginativo que tuvo que producirse a raíz de la colonización griega…

Fue durante este período cuando la palabra *ésjatos*/ἔσχατος («extremo», «último», «más lejano») se comenzó a utilizar habitualmente para caracterizar a los pueblos que vivían en el borde mismo de la ecúmene, y cuando comenzó a adquirir en el lenguaje literario un matiz verdaderamente utópico, en un sentido equivalente a la isla Utopía descrita por Tomás Moro. Podemos decir que, en esencia, estos primeros experimentos literarios sentaron las bases del tipo más simple de utopía: la geográfica.

Entre esos pueblos fantásticos que habitan en lejanas tierras de ubicación imprecisa, nos encontramos con los etíopes que se mencionan tanto en la Ilíada como en la Odisea. Recordemos que Yám-

bulo también los visitó antes de llegar a Heliópolis. Homero los menciona brevemente, pero de modo elogioso, calificándolos de «intachables». Habitan en los confines del mundo, formando dos pueblos: «el del lado en que nace Hiperión y el del lado en que muere» (Od., I, 25). La estima que les muestra el poeta está avalada porque con ellos se reúnen Zeus y los dioses del Olimpo para celebrar banquetes (Il., I, 420-425).

De un modo muy distinto se refiere el poeta a los Cíclopes (Od. IX, 105 y ss.). La descripción que Homero hace de estos gigantes con un solo ojo en la frente pinta una sociedad salvaje y brutal que, sin embargo, habita en un paraíso feraz. Estos seres primitivos no necesitan trabajar en el campo: por la gracia de los dioses su tierra es tan fértil que en ella todo brota y crece sin sembrar ni arar. Pero este estado, próximo a la animalidad natural, no les ha permitido formas de vida civilizadas: no reconocen a los dioses, no conocen las más elementales normas políticas, ni se rigen por leyes. Viven en familias aisladas, cada uno gobernando a los miembros de su clan y sin preocuparse el uno por el otro. Esta imagen está en las antípodas de «el buen salvaje», que recreará la Ilustración muchos siglos después. Homero ya no reconoce en ellos a la horda primitiva y rechaza esta idea de «felicidad» natural por considerarla impropia de los humanos.

Donde Odiseo encuentra lo más parecido a una sociedad utópica a la medida de sus deseos es en el país de los feacios, en la tierra de Esquiria, donde este pueblo marinero vive contento, sin conocer las penas y los problemas.

En su origen, los feacios fueron vecinos de los salvajes cíclopes que, «siendo superiores en fuerza, causábanles grandes estragos», por lo que buscaron un nuevo lugar para establecerse, acaudillados por el divino Nausítoo que los condujo a una tierra rica (Od., VI, 7 - 10) en la que habitan sin conocer los peligros por la lejanía de Esquiria del mundo habitado.

> «No hay en vida un mortal, ni jamás nacerá que se llegue al país de las gentes feacias a hacernos la guerra; sobremodo, en efecto, nos

aman los dioses, vivimos apartados en medio del mar y sus olas inmensas, al extremo del mundo sin mezcla con otros humanos» (Od., VI, 200 - 205).

Los feacios desprecian el armamento; no son guerreros; sin embargo, tienen una experiencia como ningún otro pueblo en el arte de la navegación en unas naves fabulosas y mágicas.

> «No tienen pilotos ni saben de aquellos gobernalles que suelen llevar los demás; sus bajeles tienen ciencia y sentidos de hombres, por ellos distinguen las ciudades de todos los pueblos, sus pingües campiñas, y atraviesan a toda carrera la sima del agua encubiertas en niebla y en sombra: no hay miedo con ellas de morir en naufragio o sufrir daño alguno» (Od., VIII, 557 - 563).

Pero estos barcos fantásticos, que se autogobiernan, no tienen otro propósito específico que el del placer de navegar (Od., VI, 272; XIII, 174). Son solo un toque de colorido fabuloso al retrato de la vida feliz de un pueblo de cuento de hadas. Este placer por navegar sin ir a ninguna parte y sin extraer provecho material del viaje, poblando tierras vírgenes o comerciando con otros pueblos, atestigua el desdén y la actitud arrogante de los aristócratas homéricos hacia los mercaderes del mar. Los feacios acogen con todos los honores al náufrago Odiseo, pero al intentar conocerlo mejor lo retan a participar en unos juegos, desconociendo su calidad de héroe guerrero.

> «No parece, extranjero, que seas varón entendido en los juegos que suelen tenerse entre hombres; te creo uno de esos, más bien, que en las naves de múltiples remos con frecuencia nos llegan al frente de gentes que buscan la ganancia en el mar, bien atento a la carga y los fletes y al goloso provecho: en verdad nada tienes de atleta» (Od., VIII, 158-164).

Como dice muy bien Finley: «No hay una sola referencia al comercio de los feacios, y fue en Feacia donde Odiseo recibió el insulto máximo de parecer un comerciante» (Finley, 1996:53). Pero este malentendido inicial se disuelve rápidamente en la hospitalidad que le brinda la bella Nausica, hija de Alcínoo, rey de los feacios y espléndido

anfitrión de Odiseo, que lo agasaja y acoge en su magnífica morada rodeada de jardines cuya descripción parece la de un auténtico paraíso terrenal (Od. VII, 82-105; 112-132).

Ferguson (1975:15) considera la descripción del reino de Feacia como la primera utopía monárquica. «Es un intento de mantener a la sociedad en el nivel monárquico y suprimir el poder de los magnates y el avance de la oligarquía». Pero por el tiempo en que fue escrita la Odisea, la derrota de los reyes había sido tan completa que la dignidad real había desaparecido en la mayor parte de la Hélade. En su lugar, los aristócratas gobernaban como grupo, sin que hubiera entre ellos uno que fuera el primero (Finley, 1996:55).

En general, los feacios de Homero son una imagen fabulosa que refleja el sueño eterno de un país lejano y extraño donde la gente puede vivir una vida feliz y sin preocupaciones. Los cuadros de la vida de los feacios, generados por la fantasía popular, pero procesados racionalmente por el autor de la Odisea, contienen ya las semillas de esa futura utopía con cuyo desarrollo los griegos de la época clásica completarán su período de creatividad política original.

Los ejemplos dados muestran lo diversas que eran las tramas utópicas que esbozó Homero, que fue el primer gran poeta griego en cuya obra las imágenes utópicas comienzan a separarse gradualmente de los motivos de cuento de hadas y del folclore, adquiriendo algunos rasgos importantes de utopía literaria. El siguiente paso en este camino lo dio Hesíodo (en el cambio de los siglos VIII-VII a. e. v.) con el poema *Trabajos y días*, que se convirtió para muchos teóricos políticos de la época clásica y helenística en el punto de partida del desarrollo de proyectos utópicos racionalistas.

El padre de Hesíodo era un comerciante de la colonia eolia de Cime en Asia Menor que, arruinado, se trasladó a Ascra, en Beocia, donde adquirió alguna fortuna (*Trabajos*, 631- 640). La herencia legada por el padre permitía una división del patrimonio, y es aquí donde se encuentra el origen de *Trabajos y días*, ya que el poema está compuesto en forma de reproches dirigidos por el autor a su hermano Perses,

quien le arrebató, sobornando a los jueces, una parte importante de la herencia que el padre había dejado a los hermanos (*Trabajos* 27-41). El papel de jueces injustos en *Trabajos y días* lo desempeñan los mismos *basileis*, que aparecen constantemente en los poemas de Homero.

> «Que el pueblo castigue la loca presunción de los reyes (basileis) que, tramando mezquindades, desvían en mal sentido sus veredictos con retorcidos parlamentos… ¡reyes!, enderezad vuestros discursos, ¡devoradores de regalos!, y olvidaros de una vez por todas de torcidos dictámenes» (Trabajos, 248, 261, 263).

Hesíodo considera a estos *basileis* como violadores directos de la verdad y la justicia divinas, establecidas por Zeus para las personas, en contraste con el mundo de «los peces, fieras y aves voladoras», cuya ley es la violencia y devorarse unos a otros (*Trabajos*, 275-280). Pero los especialistas en el campo del pensamiento social, por regla general, se sienten más atraídos en este poema por la famosa leyenda sobre las cinco razas de personas de las que nos habla el poeta. En ella Hesíodo sigue un esquema general en el que se suceden cinco razas de hombres que van desde la felicidad primigenia de un tiempo mítico original, durante el reinado del dios supremo Cronos, en la que se disfrutaba de una completa bienaventuranza, hasta la quinta raza o Edad del Hierro, que es caracterizada por Hesíodo como corrupta y cruel, y en la que «el trabajo y el dolor no se detienen de día, ni de noche». Pinta así un cuadro impregnado de historicismo ingenuo.

En Hesíodo, la sucesión de razas es una historia de crecimiento, aunque no ininterrumpido, de degeneración, comenzando desde la raza de oro y extendiéndose hacia el presente e incluso proyectándose en el futuro[9]. El hilo conductor en el caso de Hesíodo son los metales: el oro, la plata, el bronce y el hierro, que simbolizan cuatro etapas de decadencia material y moral, del metal más valioso al más vil.

La idea de un pasado originario, con una Edad de Oro o un Paraíso Terrenal, donde reinaba la felicidad entre los hombres, está presente en muchas culturas. Como hemos visto, los sumerios ya

recrearon una «edad de oro» (Kramer, 1985:99). Para los egipcios ese tiempo feliz fue el momento en que Osiris e Isis reinaban en la tierra. En la cultura judía, era el Paraíso Terrenal en el que habitó la primera pareja humana (Génesis 1-3). En Hesíodo se repite el mismo mito.

> «Los inmortales que habitan mansiones olímpicas crearon una dorada estirpe de hombres mortales. Existieron aquellos en tiempos de Cronos, cuando reinaba en el cielo; vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones, sin fatiga ni miseria; y no se cernía sobre ellos la vejez despreciable, sino que, siempre con igual vitalidad en piernas y brazos, se recreaban con fiestas ajenos a todo tipo de males. Morían como sumidos en un sueño; poseían toda clase de alegrías, y el campo fértil producía espontáneamente abundantes y excelentes frutos. Ellos contentos y tranquilos alternaban sus faenas con numerosos deleites. Eran ricos en rebaños y entrañables a los dioses bienaventurados…»

En el caso de Hesíodo se habrían sucedido hasta cinco generaciones, cuatro de ellas, como ya hemos dicho, simbolizadas por distintos metales. Pero a veces, en el pensamiento mítico, el esquema general de constante deterioro de cada edad mitológica sufre ajustes del patrón general según las diferentes culturas, y eso es lo que ocurre en *Trabajos y días*, en la que a la generación del bronce le sucede una cuarta estirpe más justa y virtuosa que las anteriores, «la estirpe divina de los héroes que se llaman semidioses, raza que nos precedió sobre la tierra». De esta raza, no identificada con ningún metal, Hesíodo nos narra su destino.

> «A unos la guerra funesta y el temible combate los aniquiló bien al pie de Tebas, la de siete puertas, en el país cadmeo, peleando por los rebaños de Edipo, o bien después de conducirles a Troya en sus naves, sobre el inmenso abismo del mar, a causa de Helena de hermosos cabellos. A los otros, el padre Zeus Crónida determinó concederles vida y residencia lejos de los hombres, hacia los confines de la tierra. Estos viven con un corazón exento de dolores en las Islas de los Afortunados, junto al Océano de profundas corrientes, héroes

> felices a los que el campo fértil les produce frutos que germinan tres veces al año, dulces como la miel» (155-160).

El tono pesimista que apreciamos en una lectura simple de la obra de Hesíodo estuvo determinado en general por un rasgo característico de su época: la creciente polarización de la propiedad. La transición a la economía monetaria fue impulsada por una grave crisis económica. Pronto, el dinero se impuso sin que nadie pudiera evitarlo. Ya en el siglo VII el poeta Alceo, afirmaba que: «el dinero es el hombre, ningún pobre resulta valioso o apreciado» (27, 101 D). Ahora el campesino también necesitaba dinero, tanto más cuanto que las obligaciones en especie a menudo se transferían al dinero y la nobleza terrateniente se volvía cada vez más exigente. El campesino tuvo que hacerse con dinero a altas tasas de interés; quebró y fue privado de las tierras que cultivaba, contrajo deudas impagables y cayó en la servidumbre.

Por ejemplo, en la Beocia de Hesíodo existía la práctica de la *atimia*: privar a los deudores de los derechos políticos durante algún tiempo o para siempre. Cuando el deudor no pagaba su deuda, era llevado a la plaza del mercado y sentado en un lugar preestablecido para ello, colocándose ante él un canasto. El hombre tenía que permanecer en esta posición hasta que las limosnas que se arrojaban al interior del canasto resultaran suficientes para amansar la ira de los acreedores.

Los ciudadanos que sufrían semejante castigo perdían sus derechos civiles. Agreguemos a esto que el gobierno de los aristócratas cada vez se mostraba más prepotente. Hesíodo lo expresa poéticamente en la fábula del halcón y el ruiseñor.

> «Así habló un halcón al ruiseñor de variopinto cuello mientras le llevaba muy alto, entre las nubes, atrapado con sus garras. Este gemía lastimosamente, ensartado entre las corvas uñas, y aquel en tono de superioridad le dirigió estas palabras… «¡Infeliz! ¿Por qué chillas? Ahora te tiene en su poder uno mucho más poderoso. Irás a donde yo te lleve por muy cantor que seas y me servirás de comida si quiero o te dejaré libre”». (Trabajos, 205-210).

Es imposible negar que la época arcaica fue una época de feroces conflictos sociales. Las polis se vieron sacudidas por enfrentamientos sangrientos (*stasis*), que a menudo se prolongaron durante décadas.

Como dice Hans van Wees, durante la época arcaica los pobres en las polis griegas sufrieron penurias económicas extremas, así como tremendas indignidades sociales, y sus sufrimientos no se debieron a sequías y hambrunas prolongadas, ni a la superpoblación, como se ha sugerido en ocasiones, sino que les fueron impuestas por las élites gobernantes de sus comunidades, que trataron de monopolizar la propiedad de la tierra por todos los medios posibles, usurparon los derechos de uso común vitales para la supervivencia, obligaron a trabajar como asalariados mal pagados y con contratos de aparcería explotadores a aquellos desesperados por obtener algunos ingresos, extorsionaron con altos interés a los obligados a pedir prestado, y exigieron obsequios de los que dependían de su favor, mientras ofrecía poco patrocinio a cambio. Algunos aspectos de este régimen de estilo mafioso, —que el historiador llega a comparar con el de las familias de la Cosa Nostra en Nueva York y Palermo en época contemporánea— tenían una larga historia, y ya eran detectables detrás de la fachada glamurosa del mundo homérico o del de Hesíodo (Hans van Wees, 2009:35).

Por ello, no puede extrañarnos el episodio ocurrido a principios del siglo VI en Mileto, ciudad de Asia Menor, al que podemos considerar un ejemplo de la ferocidad que adquirió algunas veces la lucha de clases. Los hijos de los aristócratas exiliados fueron llevados a las eras y allí fueron arrojados a los pies de los toros para que los pisotearan; los aristócratas, al volver a tomar el poder, se vengaron embadurnando con brea a los hijos de sus opositores y quemándolos vivos (Gorman, 2001:102-103).

En Megara nos encontramos con sucesos del mismo tenor. Los pobres invadían las casas de los ricos y exigían violentamente la devolución de los intereses pagados a los prestamistas. A veces, se atacaban a los rebaños de terratenientes ricos y mataban a las ovejas

(Aristóteles, *Política*, 1305a). En las zonas donde la crisis se agravó especialmente, se podría decir que las aspiraciones del demos asumieron un carácter social-revolucionario; se escucharon demandas de redistribución de tierras, se destruyeron obligaciones de deuda, etc.

El estado de ánimo y las aspiraciones de las clases sociales y los ecos de las revueltas de esa época nos llegan a través de la literatura, especialmente en los escritos de Teognis de Mégara. El odio al pueblo profesado por los aristócratas se reflejó en la poesía de Teognis, que, en sus elegías, pinta vívidos cuadros de la lucha en su ciudad natal a mediados del siglo VI. En ellos dice a sus partidarios:

> «Pisotea al pueblo insensato, pínchale con un afilado aguijón y ponle al cuello un pesado yugo: pues entre todos los hombres a cuantos contempla el sol, no podrás hallar un pueblo tan amigo de la esclavitud» (Elegías, 850).

Con el desarrollo de la artesanía y el comercio, la élite más próspera comenzó a destacarse del demos y a mostrar una tendencia, si no a igualar en estatus político, a la nobleza, al menos a acercarse a ella. La prosperidad de algunos enriquecidos con el comercio les permitía contraer matrimonio con aristócratas pertenecientes a familias empobrecidas. Esto indignaba de un modo particular a Teognis.

> «El noble se casa con la hija del villano y el villano con la del noble: el dinero ha confundido las clases. Por ello no te extrañes, oh Polipaides, de que decaiga la raza de nuestros ciudadanos: pues lo bueno se mezcla con lo malo» (190).

El mayor deseo del poeta-aristócrata es «beber la sangre negra de los enemigos». Según él, «las casas buenas han perdido y las viles gobiernan la ciudad» (193).

> «Ha perecido Cerinto y los fértiles viñedos de Lelanto son arrasados; los hombres de bien están desterrados, los malvados gobiernan la ciudad. Ojalá Zeus destruya de esta manera a los descendientes de Cipselo» (890).

En los poemas de Teognis vemos una dura lucha de clases con confrontaciones abiertas. ¿Qué es lo que había pasado para que se produjera un cambio tan notable desde tiempos de Hesíodo? La res-

puesta, dicho en una sola palabra, sería: los tiranos (De Saint Croix, 1988:329). La severidad de la lucha de clases en siglos VII-VI (a. e. v.) se manifestó en el surgimiento de una forma de gobierno único: la tiranía. Los tiranos establecieron su poder, apoyándose en los estratos más pobres de la población, que lucharon contra el dominio de la nobleza del clan. Aristóteles caracteriza con mucha precisión la esencia de tal tiranía (*Política*, 1313a-1315b).

Las primeras tiranías surgieron en Asia Menor y en las islas del Mar Egeo. A finales del siglo VII el tirano Trasíbulo gobernó en Mileto. El ascenso de los tiranos al poder, fue seguido a menudo por ejecuciones de representantes de la nobleza, y por la expulsión de familias enteras. No es que los tiranos fueran revolucionarios antiaristocráticos; por el contrario, eran representantes de una ideología aristocrática completamente tradicional y conservadora, pero ejercían como árbitros absolutos en el seno de su propia clase, sin encontrar ninguna oposición ideológica. En principio, no existía una tendencia democrática, ya que nadie sabía que era eso y la misma palabra democracia no existía.

Un ejemplo curioso de tiranía popular lo encontramos en Aristodemo de Cumas, apodado *El afeminado*. Según Dionisio de Halicarnaso, cuyo relato probablemente se deriva de la historia local de Cumas. Aristodemo, fue un aristócrata que se distinguió mientras servía con la caballería en la guerra contra los etruscos, umbros y daunianos (524-523 a. e. v.). En 505-504, llegaron a Cumas los aricinos, con ramos de suplicantes, para pedir que les ayudaran contra los tirrenos. Durante esta guerra crítica, Aristodemo fue enviado por el senado aristocrático al frente de un ejército y una armada compuestos por los más pobres de la sociedad cumeana, a quienes el gobierno quería ver eliminados en compañía de Aristodemo. Sin embargo, Aristodemo salió victorioso y, después de ganarse la devoción de sus soldados a través de la distribución del botín que había ganado, poco después de su regreso a Cumas, atacó y masacró a la aristocracia.

> «Convocó al pueblo a una asamblea y lanzó una larga acusación contra los ciudadanos que había matado, tras lo cual dijo que estos habían sido castigados con justicia, pues habían intrigado contra él, pero

> que, por lo que se refería a los demás ciudadanos, había venido para traerles libertad, igualdad de derechos y otros muchos bienes. Tras pronunciar estas palabras y colmar al pueblo de esperanzas maravillosas, tomó las dos peores medidas políticas que existen entre los hombres y que son el preludio de toda tiranía: la redistribución de la tierra y la abolición de las deudas. Prometió ocuparse él mismo de ambas cuestiones, si se le designaba general con plenos poderes, hasta que los asuntos públicos estuviesen seguros y se estableciera una forma democrática de gobierno… Se apoderó de las armas de todos los cumanos y, durante los días siguientes, registró las casas, en las que mató a muchos buenos ciudadanos con la excusa de que no habían consagrado todas las armas a los dioses, tras lo cual reforzó la tiranía con tres cuerpos de guardia. Uno estaba formado por los ciudadanos más viles y malvados, con cuya ayuda había derrocado al gobierno aristocrático; otro, por los esclavos más impíos, a los que él mismo había dado la libertad por haber matado a sus señores, y el tercero, un cuerpo mercenario, por los bárbaros más salvajes». (Dionisio de Halicarnaso, Historia antigua de Roma, VII, 3-12).

Finalmente, Aristodemo fue derrocado. No sabemos exactamente cuándo ocurrió esto, pero la tradición romana lo registra todavía en el poder alrededor de 490 (a. e. v.).

En el año 636 (a. e. v.) en Atenas, se intentó instaurar la tiranía por primera vez. El joven aristócrata Cilon, que había ganado recientemente en los Juegos Olímpicos, quiso tomar el poder. A la cabeza de un grupo de partidarios, ocupó la Acrópolis. Sin embargo, no encontró apoyos y su rebelión fue reprimida con relativa facilidad. En la represión se destacó la poderosa familia de los *Alcemonidas* que perpetraron una masacre entre los rebeldes.

El asesinato siguió al asesinato cuando entró en juego la antigua costumbre de la venganza de sangre. El grupo de parentesco era el motor de la justicia en la sociedad retratada por Homero y continuó siendo una fuente importante de apoyo en el período en que se estaban desarrollando las constituciones de la ciudad y los códigos legales. Puesto en marcha ese mecanismo, fue muy difícil detenerlo. El primer conjunto de leyes escritas en Atenas, promulgado en 621, solo perse-

guía reprimir este tipo de las luchas intestinas. El legislador Dracón, que ocupó el cargo de *Arconte epónimo,* legisló un conjunto de leyes sobre el asesinato, que suponían, si no eliminar por completo las disputas de sangre, en cualquier caso, ponerlas bajo el control del Estado.

El siguiente legislador del que se guarda recuerdo fue Solón, que apareció en la arena política en un momento difícil para la polis ateniense. Pocas personas en Atenas podían presumir de un linaje más noble que Solón. Sin embargo, para mejorar su situación económica, él mismo se vio obligado a dedicarse al comercio marítimo (Plutarco, *Solón*, 2), lo que debió contribuir a modular su ideología nobiliar.

Como poeta, Solón escribió una serie de elegías en las que podemos apreciar cómo este aristócrata era consciente de las tensiones sociales que se vivían en la polis, producto en gran parte de los abusos generados por muchos de sus iguales. Con colores brillantes y al mismo tiempo lúgubres, el poeta pintó los efectos y causas de la crisis en la polis ateniense: el afán de los «líderes del pueblo», es decir, los aristócratas, por el enriquecimiento injusto, la deplorable situación del demos y la amenaza constante de la contienda civil (*stasis*), al tiempo que proponía como solución a tales problemas la instauración de una «buena ley» (*eunomia*). El diagnóstico de la situación social lo podemos apreciar directamente en alguno de sus versos.

> «Pero sus propios ciudadanos, con actos de locura, /quieren destruir esta gran ciudad por buscar sus provechos, /y la injusta codicia de los jefes del pueblo, a los que aguardan /numerosos dolores que sufrir por sus grandes abusos. /Porque no saben dominar el hartazgo ni orden poner /a sus actuales triunfos en una fiesta de paz/… Se hacen ricos cediendo a manejos injustos… /Entonces alcanza a toda la ciudad esa herida inevitable, /y pronto la arrastra a una pésima esclavitud, /que despierta la lucha civil y la guerra dormida… /Pues muchos malos son ricos y hay buenos muy pobres;/ pero nosotros no vamos a cambiarles la riqueza /por nuestra virtud, porque esta está firme siempre, /y los dineros, ahora uno y luego otro los tiene» (Solón, 3-3D, 4-4D).

Al ser considerado por todos los estratos sociales como una figura adecuada para el compromiso, en el año 594 Solón fue elegido

arconte epónimo (Aristóteles, *Constitución de Atenas*. 5, 2; Plutarco, *Solón*. 14; Diógenes Laercio. I. 62), dotándolo de amplios poderes para abolir o mantener el orden existente o introducir uno nuevo. Los grupos aristocráticos debían verlo como uno de «los suyos» por su origen eminentemente noble; las masas del demos apreciaban la actitud solidaria hacia los pobres, manifestada en sus elegías, y muchos incluso esperaban una redistribución general de la tierra en igualdad de condiciones. Ya fuera motivado por la convicción democrática o por el pragmatismo aristocrático, el demos fue el motor que impulsó las acciones de Solón y dio a las reformas que propuso su carácter y dirección particulares.

Una de las primeras medidas que Solón adoptó fue una ley de amnistía. Esta ley nos ha llegado en la transmisión de Plutarco (*Solón*, 19), y prescribía restaurar los derechos civiles a todas las personas previamente privadas de ellos. Pero la más importante reforma de Solón fue la *sisactía* (σεισάχθεια), literalmente «sacudiendo la carga», es decir, la remoción de las piedras o mojones con inscripciones anunciadoras de gravámenes o responsabilidades hipotecarias que se colocaban en las parcelas de los deudores. Eso supuso que se cancelaran las deudas, se eliminó caer en la esclavitud por no poder hacerles frente y los deudores vendidos como esclavos fuera del Ática fueron rescatados a expensas del Estado y devueltos a su tierra natal.

Otra de las reformas más importantes ligadas al nombre de Solón fue la del censo, denominada también reforma timocrática. Según la calificación de propiedad, toda la población civil de Ática quedó dividida en cuatro clases. La base para la calificación fue el ingreso, expresado en *medimnos* (1 *medimno* = 50 litros). La primera categoría estaba formada por *pentacosiomedinmos*, es decir, aquellos que tenían un ingreso de 500 *medimnos* o más por sus campos y huertas. La segunda categoría la constituían los *hippeis* o caballeros (de 300 a 500 *medimnos*). La tercera y más numerosa categoría eran los *zeugitas* campesinos de clase media que tenían 200 *medimnos* de ingresos o al menos, debían poseer una yunta de bueyes. Por último, estaban los llamados *thetes*: jornaleros; clase sin bienes raíces y campesinos de escasos recursos.

La división en categorías de propiedad perseguía objetivos no solo políticos, sino también militares. Los *pentacosiomedinmos* formaban en la caballería o como hoplitas de primera fila; los *hippeis* componían el escaso y escogido cuerpo de jinetes, aunque también podían integrarse como hoplitas. Los *zeugitas*, labradores prósperos, formaban el grueso de la falange, al poder pagarse el costo de la armadura que rondaba las 30 dracmas. Por último, los *thetes*: contribuían al esfuerzo de guerra como remeros en los trirremes o como tropas de apoyo en la infantería ligera.

Además, también se impusieron a las dos primeras clases otros deberes públicos (liturgias): la organización de días festivos, el suministro de barcos equipados (*naucrarii*) etc. Al mismo tiempo, bajo Solón, aumentó el papel de la asamblea popular, en la que podían participar todos los ciudadanos atenienses adultos, sin excepción. La Eclesia, que era como se denominaba esta asamblea del pueblo, eligió a todos los funcionarios, pero solo los ciudadanos de las primeras clases podían ser elegidos para los puestos estatales más altos: los arcontes. Así, la reforma del censo brindó la oportunidad de participar activamente en el gobierno a los ciudadanos ricos y adinerados, independientemente de su origen de sangre. El poder dejaba de ser el monopolio de algunos eupátridas, sin embargo, la gradación de los derechos políticos en función de los ingresos dejó el liderazgo del Estado en manos de la aristocracia.

Después de un año de actividad de Solón como arconte, se percató que prácticamente no agradaba a nadie. Como cualquier reformador «centrista», hizo más opositores que adherentes (Aristóteles, *Constitución de Atenas*. 12; Plutarco, *Solón*. 16). Los representantes de la nobleza estaban descontentos con el hecho de que sus derechos fueran recortados, mientras que el demos consideró que las reformas no eran lo suficientemente radicales, quejándose en primer lugar de que la casación de las deudas no fuera seguida por una redistribución de la tierra.

La lucha interna continuó durante varias décadas más, hasta que la tiranía se estableció en Atenas con la figura de Pisístrato, que tras

un golpe de mano dado por un variopinto destacamento «internacional», formado en parte por mercenarios y en parte por seguidores, tomó el poder en la polis ateniense en el año 546.

Pisístrato provenía de una antigua familia noble. Era un hombre rico que poseía minas de oro en Tracia y había adquirido popularidad entre los atenienses por su valentía militar. El tirano no se propuso promover nuevas reformas ni abolir el orden establecido por Solón. Aunque es posible que satisficiera parcialmente la necesidad de tierras de los campesinos atenienses a expensas de las propiedades confiscadas a sus oponentes políticos. Los adversarios más poderosos de Pisístrato, especialmente los *Alcmeónidas,* fueron expulsados de Atenas y sus bienes distribuidos entre los partidarios del tirano. Además, Pisístrato introdujo créditos estatales para los agricultores necesitados, estableció incentivos fiscales y adoptó una serie de medidas que mejoraron la posición del campesinado ático. «Incluso proporcionó a los pobres dinero por adelantado para el trabajo rural, para que pudieran alimentarse de la agricultura» (Aristóteles, *Constitución de Atenas* 16, 2)

Lo que la arqueología ha comprobado es la intensa actividad edificadora de Pisístrato. Durante su mandato se trazó un sistema de acueductos y todo el territorio del Ática se cubrió con una red de caminos, lo que daba empleo a las poblaciones urbanas más pobres. Erigió el templo de Palas Atenea en el lugar del futuro Partenón, edificó el templo de Zeus olímpico, construyó el templo de Deméter en Eleusis, etc. Estas inversiones se sufragaron en parte por la introducción de un impuesto a la renta nacional (diezmo) que también contribuyó al mantenimiento de un ejército mercenario permanente.

La punta de lanza de la dictadura de Pisístrato la constituyó principalmente el campesinado ático frente a la antigua aristocracia de linaje. El estrato social que más se benefició de la tiranía en Atenas fue sin duda el campesinado medio. Pero el tirano también se apoyó en los estratos comerciales y artesanales; y en defensa de sus intereses se esforzó por apoderarse de los accesos al estrecho y en asegurar vía libre al Mar Negro.

Cada nueva medida de Pisístrato se presentaba, no como una reforma (aunque realmente lo fuera), sino como una restauración de una ley que supuestamente existía en la antigüedad. En la era de Pisístrato, con esta orientación, se llegó a reactualizar la historia sobre el antiguo rey Teseo, personaje mítico fundador de Atenas, que ahora resultó ser el «creador» de la democracia ateniense, en una época en la que la democracia ni se conocía (Hall, 2009:338-345). Asimismo, en la historia del universo, el poder aristocrático de Zeus, se vio precedido por la era democrática del reinado de Cronos.

En la tradición posterior, el reinado de Pisístrato se recordó como una «Edad de Oro». «Los atenienses, dice Aristóteles, vivieron entonces, por así decirlo, en el reinado de Cronos». Tenemos ante nosotros un reflejo de la tradición popular, folclórica, muy favorable para Pisístrato, en la que el arquetipo del «buen rey» se superpuso a un personaje histórico específico, protector de la gente corriente frente a la tiranía de la nobleza.

En 527 Pisístrato murió de muerte natural tras una larga vejez (Tucídides, VI. 54, 2; Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 17, 1). Tan fuerte era su posición y tan significativa era su popularidad que el poder pasó, sin problemas ni crisis, a sus hijos Hipias e Hiparco (los Pisistratidas). No obstante, la tiranía no se pudo perpetuar. Tras sobrevivir a un atentado que le costó la vida a su hermano Hiparco, Hipias fue derrocado y expulsado de la polis por el ejército espartano dirigido por el rey Cleómenes I.

Al regresar con el ejército de Cleómenes, todo un sector de los eupátridas, «emigrantes políticos», no habían olvidado nada, pero tampoco habían aprendido nada. La sociedad a la que volvían, bajo la protección de un ejército extranjero, había cambiado por mucho que no quisieran darse cuenta. Dos grupos aristocráticos compitieron por el poder en la polis ateniense. Uno de ellos estaba encabezado por Clístenes, perteneciente a la conocida familia de los *Alcmeónidas*, el otro estaba encabezado por Iságoras que también había participado activamente en el derrocamiento de la tiranía y era un protegido del rey espartano Cleómenes (Heródoto, V, 70; Aristóteles, *Constitución de*

Atenas, 20, 2). La «primera ronda» de la lucha política entre ellos terminó con la victoria de Iságoras, quien fue elegido arconte en 508/507. Sufriendo la derrota, Clístenes decidió dar un paso sin precedentes: se dirigió directamente a la asamblea del demos, queriendo ganárselo, y para ello le ofreció un programa de reformas democráticas. El demos apoyó con entusiasmo los esfuerzos del reformador. «Ahora que el pueblo estaba del lado de Clístenes, escribe Heródoto (V, 69), era mucho más fuerte que sus predecesores».

Iságoras tomó una medida extrema: recurrió a Esparta en busca de ayuda. Cleómenes I partió inmediatamente hacia el Ática con un pequeño destacamento (al parecer, creía que «poner las cosas en orden» en Atenas no plantearía ninguna dificultad). Pero las cosas no fueron tan fáciles como Cleómenes había imaginado. Los espartanos tuvieron que enfrentarse a algo completamente nuevo para ellos, la resistencia armada de los ciudadanos de la polis. Iságoras con sus partidarios, y junto con ellos el destacamento de Cleómenes, fueron sitiados por el pueblo rebelde en la Acrópolis y luego expulsados del Estado.

La reforma más importante de Clístenes fue la introducción de una nueva división administrativa del Ática, construida sobre un principio puramente territorial, que pretendía reemplazar las antiguas divisiones tribales. A diferencia de la *gens*, que unía a todos sus miembros independientemente de su ubicación, el demos era una unidad puramente territorial. Todos los ciudadanos fueron inscritos en su lugar de nacimiento y no según la gens, sino según el nuevo demos. Una vez roto el vínculo gentilicio, los ciudadanos que antes estaban fuera de las gens tuvieron por primera vez acceso a la administración. Con esta reforma, el principio de localidad reemplazó al principio de parentesco como vínculo fundamental entre los ciudadanos.

Ampliando la composición del demos ateniense, Clístenes otorgó derecho de ciudadanía a muchos metecos. Acrecentando de este modo el número de la población urbana. Para eliminar el peligro de una nueva tiranía, Clístenes instituyó una medida especial: el ostracismo o destierro, decidido por votación popular de las personas

sospechosas. Para la validez de la votación se requería no menos de seis mil votos. La persona cuyo nombre estaba en el mayor número de los tejuelos (ostracas) empleados para votar debía abandonar los límites del Ática en un plazo de diez días, por el término de diez años, sin perder, empero, los derechos a sus bienes. El ostracismo, concebido como un medio para prevenir la tiranía, se convirtió en una de las nuevas formas de conducir la misma lucha política. Incluso bajo el sistema democrático esclavista impulsado por Clístenes, durante casi un siglo, los líderes de origen noble continuaron ocupando una posición de liderazgo en la polis. Los ciudadanos corrientes se plegaban ante el hecho de que los aristócratas, eran personas más ricas, más educadas y con más tiempo libre, siempre dispuestas a participar en el gobierno.

Todos estos procesos de naturaleza social para determinar quién tenía más poder y por qué o cómo debía estructurarse y gobernarse la polis estaban dando origen a la política como teoría. Desde las formas más ancestrales de poder y gobierno en las comunidades y sociedades más primitivas, los hombres han hecho «política» pero sin saberlo. Solo con las luchas entre la aristocracia y el demos, con los enfrentamientos internos en el seno de las polis arcaicas, con las primeras legislaciones aparecidas durante este largo período y con las modificaciones operadas sobre la propiedad y los organismos de autoridad, fue surgiendo la conciencia de la política, como una práctica social singular con numerosas implicaciones.

Por ello, mucho antes de que la utopía apareciera en el pensamiento social de los griegos, en su forma más pura, estos ya buscaban encontrar y perfeccionar la mejor constitución política. Por eso, en la etapa más temprana de la era arcaica, ya nos encontramos con el concepto de «buena ley» (ευνομία), que posteriormente ocupó uno de los lugares centrales de la teoría política. El concepto de *eunomia* (ευνομία) fue percibido inicialmente como un conjunto de costumbres correctas y razonables, santificadas por la sanción divina y la tradición. Era la idealización de la «constitución ancestral» (*pátrios politeía*). Solo más tarde la *eunomia* fue percibida como el «derecho justo», desde la perspectiva de las personas que hacen las leyes y pueden obligar a otros

ciudadanos a obedecerlas (Aristóteles, *Política*, 1292b-1294a). Esta preocupación por la utopía política, como la indagación sobre en qué se debe fundamentar y como se debe estructurar un «buen gobierno», caracterizará la utopía racionalista en los siglos siguientes. Los inicios de este tipo de especulación, los podemos apreciar a partir del trabajo de Heródoto. En la historia de las utopías, su obra juega un papel muy destacado; representa el vínculo más importante entre la épica mítica y las primeras construcciones racionalistas que giran en torno al tema del «buen gobierno».

Heródoto continuó mostrando un vivo interés por temas de carácter geográfico y etnográfico, por la vida de los pueblos vecinos e incluso por pueblos tan exóticos como los escitas o los etíopes, con un espíritu más o menos utópico. Ese talante lo podemos apreciar, por ejemplo, cuando escribe sobre los longevos etíopes, los habitantes del sur de Libia (África), a quienes, el rey persa Cambises intentó sin éxito conquistar (Heródoto, III, 17 y sigs.).

Heródoto construye su historia basándose en testimonios de testigos presenciales que conocieron de primera mano a los etíopes: los espías de Cambises. Sin embargo, en esencia, este no es un informe histórico y etnográfico, sino una composición artística e incluso fantástica. En la representación de Heródoto, los etíopes son las personas más hermosas del mundo. Están gobernados por un rey, pero su poder es electivo; eligen al más alto y fuerte de los miembros del pueblo como monarca. Estas personas, dice Heródoto, «llegan a los 120 años y algunos viven incluso más». Su longevidad está directamente relacionada con su estilo de vida, con su dieta: comen carne y leche hervidas. Tienen oro en tal abundancia, que incluso lo usan para hacer grilletes. También habla sobre la llamada «comida del sol», la comida diaria gratuita proporcionada por las autoridades, y menciona también una fuente cuya agua posee virtudes asombrosas. En general, el cuadro de la vida de estos etíopes dibujado por Heródoto se convierte en una completa utopía de tipo etnográfico.

Heródoto ya no se deja arrastrar por la fantasía mítica. Esto lo podemos apreciar cuando trata el tema de los Hiperbóreos (Heródoto, IV, 13 y sig.) que prefiere interpretar en la corriente principal

de la tradición religiosa y mitológica griega, donde es solo un mitologema asociado con el culto de Apolo y Artemisa. De Heródoto, los escritores utópicos posteriores sacaron incansablemente material para sus construcciones fantásticas.

Resultan de mucho mayor interés para nuestro estudio algunas incursiones en la utopía racional de naturaleza política que puso en circulación Heródoto. Parece que fue Heródoto quien abordó por primera vez a fondo el problema del antiguo legislador y reformador Licurgo, a través de cuyos esfuerzos Esparta se habría convertido en un Estado ejemplar, se podría decir, ideal. Esta visión idealizada de Esparta iba a desempeñar un importante papel en la lucha de clases que se desarrollaría en Grecia en los siglos V y IV (a. e. v.).

El camino seguido por Atenas y otros estados en el proceso de formación de una sociedad de clases y del Estado, fue el camino de la transformación gradual de las instituciones tribales en instituciones estatales. En Esparta el proceso fue distinto y estuvo marcado por la conquista militar, subyugando por completo a los conquistados.

En el segundo milenio antes de Cristo, en la era micénica, Laconia, al igual que la adyacente Argólida, Mesenia y, en general, la mayor parte del Peloponeso, estaba habitada por tribus aqueas. En los siglos XII y XI, Laconia sufrió la invasión doria. Como resultado de la invasión, la antigua población aquea fue esclavizada por los vencedores, aunque la antigua nobleza tribal aquea se integró parcialmente en la recién formada clase dominante de los conquistadores dorios. Fue entonces cuando surgió el primitivo Estado Espartano, en el que muchas instituciones y costumbres espartanas estaban asociadas con el nombre del legendario legislador Licurgo, considerado el creador de esa legislación denominada Gran Retra. Pero la misma existencia de Licurgo ha sido puesta en duda, y como dice Fornis (2002:34) «Toma cuerpo, la idea de que Licurgo fue una invención de la Esparta clásica y helenística para legitimar, ennoblecer y consolidar la imagen de un ordenamiento constitucional antiguo e incólume ante la incuria del tiempo cuando este en realidad era fruto de un largo proceso de evolución interna».

En la segunda mitad del siglo VIII y hasta el siglo VII, Esparta sostuvo largas guerras con su vecina Mesenia, que terminaron con la conquista de Mesenia y la esclavitud de su población. Tenemos información no del todo fiable, a veces legendaria, sobre las dos primeras guerras mesenias en extractos de las canciones del poeta Tirteo (siglo VII a. e. v.) y en el libro IV de *Descripción de Grecia* de Pausanias. Tirteo apunta la suerte que corrieron los vencidos mesenios.

> «Como asnos por enormes pesos oprimidos,/ a sus amos llevando, bajo aciaga necesidad,/ la mitad de todo el fruto que su tierra aporta/ por sus amos/ lamentándose, sus esposas por igual y ellos,/ cada vez que la Moira funesta de la muerte alcanzaba a alguno» (Tirteo, frag. 5, 6, 7 West).

Fue entonces cuando el sistema socioeconómico y político de la antigua Esparta finalmente adquirió una forma acabada. Se consideró que casi toda la tierra conquistada pertenecía a la comunidad espartana, la llamada comunidad de los «iguales» (Ὅμοιοι). No había propiedad individual de la tierra en Esparta. Cada familia de pleno derecho recibía parcelas de tierra iguales, llamadas cleros. Los cleros recibidos por las familias espartanas no se podían enajenar ni dividir; solo se podían explotar.

Políticamente, Esparta se podía considerar una oligarquía. Es decir, que la asamblea de ciudadanos (Apella) no tenía más que un carácter consultivo, y lo esencial de la autoridad estaba en manos de un senado restringido, la gerousia —que contaba con 28 miembros—, de un colegio de cinco magistrados elegidos anualmente —los éforos— y de dos reyes. El poder de estos monarcas se transmitía hereditariamente en el seno de las dos familias reales, y estaba estrechamente controlado por los éforos y la gerousia, limitándolo a la dirección de los asuntos militares y religiosos. Los espartanos, plenamente comprometidos con los asuntos militares, no se dedicaban a actividades económicas y vivían en la ciudad de Esparta. Los cleros eran trabajados por los ilotas, una población rural semiesclavizada. De hecho, los autores clásicos griegos los consideraban esclavos (Estrabón, VIII, 5; Plutarco, *Licurgo*, XXVIII; Tucídides, V, 23, 3).

Los ilotas, explotados por la comunidad dominante, eran fundamentalmente los descendientes de los aqueos conquistados y los habitantes de Mesenia. Los ilotas y sus familias vivían en aldeas separadas de sus explotadores. Estaban obligados a pagar a los propietarios de los cleros una renta fija estrictamente determinada por el Estado, que se suponía era hasta la mitad de la cosecha. La renta se pagaba en especie, e incluía una cierta cantidad de cereales, aceite, carne, vino y otros productos agrícolas. El espartiata no podía exigir a los ilotas más de lo previsto por la norma. Habiendo entregado los productos requeridos, los ilotas podían disponer libremente del excedente restante. Además de los ilotas, los periecos también estaban bajo el dominio del Estado espartano. Eran los habitantes de una zona especial ubicada cerca de las fronteras de Laconia sin derechos políticos.

En ninguna polis griega, el antagonismo entre la población dependiente y la clase dominante se manifestó tan clara y brutalmente como en Esparta. La proporción de ilotas respecto a la población espartana ayuda a explicar esa tensión. En la mayoría de las polis, los esclavos constituían entre el 20 y el 40 % de la población. En la Atenas clásica los esclavos debían ser entre el 25 y el 33 % de la población (Forsdyke, 2021:220). Si bien es imposible evaluar el tamaño de la población ilota, es probable que superaran en un número muy elevado a los espartanos. Heródoto (IX, 10, 29) registra que cada espartano estuvo acompañado por siete ilotas en la Batalla de Platea en 479, lo que sugiere una proporción mucho más alta que la media. Crítias, político ateniense del siglo V (a. e. v.), decía que la mayor parte de la actividad de los lacedemonios tenía como objetivo protegerse de los ilotas. «Este es el estado de quienes viven con temor y de quienes ni respirar pueden por el miedo a los que podrían destruir sus privilegios» (Crítias, frag. 123).

Sin embargo, las tensiones sociales entre los espartiatas no alcanzaban la intensidad que habían alcanzado en Atenas. Sabemos que el avance de una economía monetaria trajo consigo graves disparidades de clases en Atenas y en otras polis, y que un gran número de ciudadanos cayeron en la servidumbre por deudas. En Esparta, para

evitar ese desarrollo adverso, el comercio y la economía monetaria fueron abolidos, sólo circulaban monedas de hierro, y la igualdad económica fue estrictamente aplicada por la igualación de la propiedad de la tierra. La estricta limitación de la venta y compra de tierras y la introducción de pesadas piezas de hierro en lugar de monedas de oro y plata fueron las medidas con las que los legisladores espartanos intentaron debilitar el efecto destructivo de las relaciones mercancía-dinero (Plutarco, *Licurgo*, 9), estabilizando así el sistema político y reduciendo al mínimo el conflicto social entre los llamados «iguales».

En esta coyuntura, el intento por parte del Imperio persa por conquistar la propia Grecia continental provocó toda una serie de transformaciones de enorme importancia. Las guerras médicas fueron una serie de conflictos entre el Imperio de los medos en Persia y las polis del mundo helénico que comenzaron en el 490 (a. e. v.) y se extendieron hasta el año 449 (a. e. v.). Para Atenas fueron las guerras persas las que representaron un auténtico punto de inflexión. Las batallas de Maratón y Salamina resultaron ser más decisivas que las Termópilas y Platea. Mientras que en estas Esparta solo confirmó una fama ya ganada como la más poderosa potencia militar terrestre, con la batalla de Salamina Atenas alcanzó una gran reputación. Cuanto más declinaba Esparta, más audaz y con más confianza asumía Atenas el papel de líder y protector de la Helade, tanto frente a los bárbaros (persas) como en otros aspectos.

Había sido la flota de Atenas la que triunfó en Salamina y liberó a los griegos en las islas del Egeo y en la costa de Asia Menor. A los ojos de los contemporáneos, el poder marítimo de Atenas era el poder marítimo por excelencia en contraste con el poder terrestre de Esparta. Y era en Atenas donde se encontraban los mayores recursos económicos y métodos técnicos más modernos. Esa hegemonía se tradujo en una alianza militar marítima, la Liga de Delos. La finalidad teórica de esta alianza era poder defenderse de posibles y nuevos ataques por parte de los persas, pero lo que supuso en principio fue evidenciar la pérdida de hegemonía por parte de Esparta. Acorde con esto, se manifestó también una clara superioridad cultural de Atenas. Desde la reforma de Licurgo, Esparta se había cerrado a todas las

nuevas tendencias que, en cambio, se canalizaron hacia Atenas. El centro de la cultura helénica, que se hallaba en Jonia y la Magna Grecia, se trasladó al Ática. Todo el florecimiento científico, literario y artístico posterior al final de las guerras persas se concentró cada vez más en la ciudad de Atenas. De ese modo, la brecha entre Esparta y Atenas se iba ensanchando cada vez más. Esparta representaba el pasado: la Hélade aristocrática, agraria, particularista y conservadora. Atenas pasó a simbolizar el futuro: la Grecia democrática, comercial, imperialista e innovadora.

Las posiciones de liderazgo en el Estado ateniense después de las reformas de Clístenes solo podían ser ocupadas por los ciudadanos más ricos de acuerdo con la clasificación de Solón. Del mismo modo se elegía el Areópago, que siguió manteniendo su influencia política, y el Consejo de los Quinientos. Pero en 462, la Asamblea del demos aprobó una ley según la cual el Areópago fue privado de todas sus funciones anteriores y su papel político fue eliminado para siempre. El nuevo gobierno democrático de Atenas, encabezado por Pericles, impulsó algunas transformaciones democráticas durante estos años. Según Aristóteles (*Constitución de Atenas*, 26), en 457-456, un zeugita, esto es, un hombre perteneciente a la tercera categoría del sistema censal, y que, según la constitución de Solón, no gozaba del derecho a ser electo, fue elegido arconte. Ahora, esta alta posición también estaba disponible para los zeugitas, el estrato más numeroso de ciudadanos.

Durante el mismo período, los puestos más altos también pudieron ser ocupados por los ciudadanos más pobres de la categoría de thetes, ya que comenzaron a ocuparse por sorteo, todos salvo los de estrategas y los que requerían conocimientos y preparación especiales. También se estableció pagar dos óbolos por cada sesión a los jueces jurados; esta suma equivalía aproximadamente a la ganancia diaria media de un ateniense. La dimensión de esta medida se aprecia si se tiene en cuenta que en el tribunal popular ateniense —la heliea— había 6000 jurados electos anualmente por sorteo. Bajo Pericles, la eclesia o Asamblea del demos se convirtió en el organismo estatal supremo que funcionaba con regularidad. Se reunía de dos a cuatro

veces al mes en Atenas, en la colina de Pynx. La eclesía discutía y aprobaba leyes, y decidía todos los asuntos más importantes: sobre la guerra, la paz, el suministro de alimentos, etc.

Pero entre los aliados de Atenas, el partido que se tomaba no era siempre el de la democracia. Los Estados de las islas del Egeo y la costa de Asia Menor, que durante la guerra persa se habían adherido con entusiasmo al Estado que los había liberado de los persas y les había prometido protección y seguridad para el futuro, pronto se dieron cuenta que Atenas se había convertido en su nuevo amo, aún más exigente que el Gran Rey persa. La liga original de Estados iguales e independientes se transformó rápidamente en el imperio ateniense que les cobraba por su protección. El tesoro de la Liga, que en principio estuvo depositado en Delos, fue trasladado a Atenas. Con él se embelleció la ciudad, y con él se pagaba al pueblo ateniense por cada día de trabajo perdido al asistir a las asambleas del demos. Es decir, la democracia directa ateniense estaba siendo pagada con la expansión imperialista. Pero lo peor era que, cada vez con más frecuencia, el arrogante pueblo ateniense interfería en los asuntos internos de sus aliados, que empezaron a considerarse meros súbditos.

Atenas significaba para sus aliados no sólo fuertes foros[10] y pérdida de la independencia, sino también una democratización forzada. Tucídides expuso de forma tajante y clara los frutos políticos de esta situación. «Pensando, pues, que la ciudad (de Atenas) se ha constituido en tirana de Grecia, se ha constituido contra todos (los demás)… Libertemos a los griegos que ahora están esclavizados» (Tucídides, I, 124, 3). Finalmente estalló la guerra, llamada del Peloponeso (431 a. e. v.-404 a. e. v.), que enfrentó a las ciudades formadas por la Liga de Delos (encabezada por Atenas) a la Liga del Peloponeso (encabezada por Esparta).

Para muchas polis era una lucha para liberar a todos los griegos. Gracias a esto, Esparta apareció como el último refugio y garante de la libertad griega y de la autonomía de sus polis. La eunomia ahora coincidía con autonomía. Ambos términos designaban el feliz estado

de cosas antes de las guerras persas y del imperio ateniense, los buenos tiempos en los que cada polis vivía su propia vida según su constitución ancestral.

La lucha entre Esparta y Atenas se transformó en una lucha de clases que dividió a todo el mundo helénico en dos campos. «Todo el mundo griego, —escribió Tucídides (III, 82)— fue presa de la agitación, y por doquier las discordias civiles oponían a los jefes del partido popular, que querían llamar en su auxilio a los atenienses, y los oligarcas a los lacedemonios».

En Atenas los oligarcas se oponían de modo furibundo a la política de engrandecimiento naval, ya que esto solo fortalecería el poder de las masas y también aumentaría los impuestos. Fortalecería a las masas porque en las naves encontraban trabajo y sustento muchas gentes del pueblo, mientras que esto suponía más impuestos para los ricos si los atenienses querían contar con una flota poderosa.

Poco antes o después del estallido de la Guerra del Peloponeso, un oligarca ateniense anónimo expresó este punto de vista en unas reflexiones que escribió sobre la democracia de su ciudad natal, un escrito que la posteridad incluyó durante mucho tiempo entre las obras de Jenofonte. El denominado por la historiografía anglosajona como «el viejo oligarca», decía en ese panfleto:

> «En primer lugar diré, pues, que allí constituye un derecho el que los pobres y el pueblo tengan más poder que los nobles y los ricos… porque el pueblo es el que hace que las naves funcionen… Por eso, realmente privan de los derechos políticos a las personas importantes, les arrebatan sus bienes, los destierran y les dan muerte, mientras engrandecen a las personas de baja condición» (Pseudo-Jenofonte, La república de los atenienses, I, 15).

Para «el viejo oligarca» no tenía mucho sentido buscar reformar la democracia: no era más que la quintaesencia de las malas leyes (κακονομία). Sólo podía ser derrocada por la fuerza y con el apoyo extranjero, y ese apoyo solo podía provenir de Esparta. Así pues, debajo de la superficie brillante de la democracia ateniense bullía el des-

contento. Los grupos aristocráticos agitaban con sus ideas a los jóvenes. La admiración de los jóvenes atenienses por Esparta crecía al punto de crear toda una moda en la vestimenta y las costumbres para convertirse en espartanos, al menos en apariencia. Se puso de moda ir descalzo, con un manto tosco y un garrote en la mano, dejarse crecer la barba y el cabello, descuidar las apariencias, hablar breve y «lacónicamente», practicar deportes espartanos, comer sus platos, e incluso amar a la manera espartana, es decir, practicar la homosexualidad. No obstante, esta *jeunesse dorée* ateniense que se entusiasmaba con Esparta no habría soportado el auténtico entrenamiento y la disciplina espartana (Tigerstedt, 1965:157). Estos círculos fueron capaces de prestar el juramento del que Aristóteles da testimonio. «Seré enemigo del pueblo y le haré todo el daño que pueda» (*Política*, 1309 b-1310 a).

Este sentimiento antidemocrático y proespartano se extendió entre la intelectualidad griega. A todo esto, contribuyó también el hecho de la derrota final de Atenas en la lucha contra Esparta en las guerras del Peloponeso, lo que fortaleció las críticas a la democracia. El resultado del conflicto reveló a toda la Hélade que la eunomia de Esparta era superior a la isonomía de Atenas.

Fue bajo la influencia del pensamiento teórico en desarrollo que el utopismo antiguo, partiendo de los sueños vagos de un mundo mejor, comenzó a moverse desde las pinturas de ficción que combinaban elementos del folclore antiguo con el exotismo etnogeográfico, para acercarse cada vez más a la construcción lógica de nuevos sistemas sociales.

V

De Pitágóras a Aristófanes

«Si abandonamos la idea de que la filosofía o la ciencia es una Atenea sin madre, una disciplina completamente nueva que irrumpe de la nada en una cultura hasta entonces dominada por teólogos, poetas y místicos, podremos apreciar que el proceso de racionalización estaba en marcha mucho antes de que naciera Tales de Mileto» (Cornford, 1952:187). La tesis de Cornford argumenta que la *Teogonía* de Hesíodo y la cosmología de Anaximandro y los filósofos jonios se ajustaban al mismo patrón. Pero lo que realmente hicieron los primeros filósofos griegos fue reorientar su atención de los dioses a la naturaleza, convirtiendo a la naturaleza misma en el tema de su estudio. Este proceso no fue el logro de algunas mentes geniales. La transición de la teogonía a la filosofía natural se debió al desarrollo económico y sociopolítico de las antiguas ciudades Estado.

A finales del siglo VII o principios del siglo VI, en la antigua Grecia ya se estaban dando intercambios entre bienes y dinero, cuya expresión explícita, fue el surgimiento de la circulación monetaria. La

colonización había intensificado los lazos comerciales y culturales con los países del Antiguo Oriente que dejaban sentir su influencia, y en todas las polis del mundo griego se estaban produciendo enfrentamientos del demos con la aristocracia o la oligarquía. Todos estos cambios contribuyeron a la decadencia de las ideas tradicionales sobre el mundo y su reemplazo por nuevas interpretaciones científicas (astronómicas, geográficas, matemáticas, etc.) y por ideas filosóficas abstractas sobre la realidad en su conjunto y, de modo particular, sobre la realidad social y política. Esto produjo un caldo de cultivo ideal para el surgimiento de utopías que participaran de la religiosidad mítica, de la nueva racionalidad científica y de la preocupación por lo social y su plasmación política, y Pitágoras es un magnífico artífice y ejemplo de esto que estamos diciendo.

Pitágoras, como fundador de una escuela filosófica y de una corriente religioso-política que lleva su nombre, se convirtió ya en la antigüedad en una figura legendaria, vinculada a la idea de que la vida de las personas debía ser ordenada por la razón filosófica. Por eso Ferguson dice que «Toda la historia de la intervención de los pitagóricos en la política es de naturaleza extraordinaria… porque representa el primer intento de desarrollar principios políticos ideales en un contexto social práctico» (Ferguson, 1975:48). Esa combinación de ciencia y religión es lo que explica en gran medida la enorme influencia que ejerció el pitagorismo en la antigüedad.

Para algunos, Pitágoras es un «Prometeo que acercó a los mortales el fuego del progreso» (Hernández, 2011:22). Este personaje multifacético del siglo VI (a. e. v.) era originario de la isla de Samos, en la que vivió hasta los 40 años, momento en que emprendió un viaje que le llevó a Egipto y Babilonia. De regreso a la Magna Grecia en el sur de Italia, se instaló en la ciudad de Crotona, donde fundó su comunidad religiosa y política.

La rápida expansión por todo el mundo griego al final del período arcaico de diversas formas de «religiones de la salvación» coincide con el proceso de ruptura de las relaciones sociales tradicionales que condujeron al derrocamiento del poder de la aristocracia y al estable-

cimiento de sistemas oligárquicos, tiránicos o democráticos. Este período se caracterizó por una crisis de la religión tradicional entre los estratos educados de la sociedad; muchos de los cuales, por ejemplo, los filósofos naturales milesios, llegaron a la idea de que el mundo estaba gobernado por sí mismo, es decir, sin la intervención de los dioses. Otros, frente a las concepciones más usuales de la religión griega como un sistema de divinidades celestes, indoeuropeas y patriarcales, reavivaron o impulsaron otra vertiente distinta, subterránea y mistérica.

Vinculado al dios Dioniso se encontraba Orfeo, un personaje mítico, hijo de Apolo y de la musa Calíope. Según los relatos, cuando tocaba su lira, las fieras se calmaban, y los hombres se reunían para oírlo y descansar sus almas. El orfismo era un culto religioso muy primitivo que tenía su origen en Tracia y que llegó a Grecia en torno al siglo VI (a. e. v.), extendido por sacerdotes vagabundos. Los «orfeoteletes», que así se denominaban estos curiosos personajes, iban de aldea en aldea predicando determinado tipo de ritos purificadores e iniciáticos con los que prometían la dicha en una vida futura a quienes los siguieran. Estas creencias presentaban un marcado carácter sectario y aparecían como un desafío al culto predominante impuesto por las polis. Pero en quien ejercieron una gran influencia fue en Pitágoras, que integró las doctrinas órficas dentro de su sistema teórico como un Misterio.

La religión de Dioniso buscaba una comunión con la deidad, o al menos un contacto con ella y declaraba el alma como inmortal. Tras la muerte, según como hubiera sido nuestra vida, el alma o transmigraba a otros seres vivos como castigo o, como recompensa, se liberaba del ciclo de reencarnaciones, escapando de la «rueda de la vida». En este caso, el alma se elevaba al nivel del estado divino y de la bienaventuranza absoluta. En la religión de Dioniso, reformada por el orfismo pitagórico, el papel principal lo jugaban los rituales de purificación, el ascetismo, varios tipos de abstinencias, así como numerosas prescripciones. para poder superar el ciclo de las reencarnaciones.

En el misticismo religioso de los órficos, el número era el principio divino del mundo, el principio de todas las cosas y el alma misma. Después de haber declarado que el mundo es un cosmos, Pitágoras vio números y relaciones numéricas en el mundo de la polis. La idea filosófica de un orden cósmico universal atestigua el deseo de utilizar las ideas mitológicas tradicionales para promover los principios políticos que guiaron a Pitágoras en su teoría política.

Para intentar construir un tipo de sociedad que reflejara los modelos divinos de esa utopía política pitagórica, el sabio se instaló en Crotona, donde fundó una comunidad con sus seguidores. Platón en *La República* llama a Pitágoras el fundador de un «género de vida pitagórico» (600a-b), contraponiendo claramente al pensador de Samos a los «buenos legisladores» como Solón (599d). Es decir, contraponiendo las teorías utópico-religiosas a las razonables prácticas políticas desarrolladas por Solón en Atenas.

La Unión Pitagórica era una organización cerrada de iniciados, de quienes se requería la más estricta observancia de rituales y prescripciones. El período preparatorio para aquellos que querían ingresar en ella era de cinco años. Los rituales y la doctrina de la Unión no podían ser divulgados. Una vez admitido, se debían pasar una serie de pruebas antes de ser iniciado en los misterios religiosos de la hermandad. Parece ser que estas pruebas se reducían a un voto de silencio, a la práctica de la reflexión, a una comprensión mística del significado de la enseñanza órfico-pitagórica, y al respeto de sus preceptos sagrados.

Estas recetas o preceptos se llamaban *akusmata* («escuchado», «hablado»). Muchas de estas prescripciones eran absurdas, como, por ejemplo, «No hieras el fuego con un cuchillo», «No cruces por encima de una balanza», «Borra las huellas de una olla sobre la ceniza», «No orines de cara al sol», «No orines ni te pongas en pie sobre las cortaduras de tus uñas o tus cabellos», etc. La naturaleza de estas prescripciones las hacía similares a los tabúes más primitivos. Aunque Diógenes Laercio da explicación metafórica de algunas de ellas.

> «Con eso de «no atizar el fuego con el cuchillo» quería decir que no hay que agitar la furia y el exaltado rencor de los poderosos. Lo de «no pasar por encima de la balanza» es lo mismo que «no pasar por encima de lo equitativo y justo»… Mediante lo de «no comer corazón» aludía a que no se consumiera el alma en angustias y penas. Con lo de que quien emprende un viaje no se vuelva a mirar atrás, quería aconsejar a los que abandonan la vida, a no quedar ansiosos de vivir y a no sentirse encadenados a los placeres de aquí. También los demás lemas es posible explicarlos al modo de estos, pero lo omitimos por no alargarnos. Sobre todo, prohibía comer salmonete y melanuro, y advertía la privación de comer corazón y habas». (VIII, 18-19).

Para explicar esta última prohibición dietética, Jámblico (260) nos dice que en un discurso que hizo Ninón, un crotoniata contrario a Pitágoras, apuntó que los pitagóricos «hacían la guerra a las habas por ser las que decidían la colocación en los cargos públicos a los elegidos por sorteo». Ninón estaba haciendo referencia a que mediante habas se votaba en las asambleas democráticas.

El carácter no democrático (oligárquico) de la unión religiosa y política pitagórica se evidencia en el relato de Diodoro (XII, 9), según el cual en el año 510 (a. e. v.) en Síbaris, el partido demócrata decidió expulsar a quinientos de los más ricos ciudadanos confiscándoles sus bienes. Los ciudadanos exiliados huyeron a Crotona, pidiendo protección y ayuda a los crotoniatas. Los demócratas de Síbaris exigieron la extradición de los prófugos. Los crotoniatas, bajo el gobierno pitagórico, se negaron a entregar a los refugiados, y esto condujo a una guerra entre Crotona y Síbaris en la que los crotoniatas obtuvieron la victoria. Exterminaron a la mayor parte de la población vencida, y saquearon y arrasaron la floreciente ciudad comercial (Heródoto, V, 44; VI, 21). La consecuencia de esto último, según Burkert (1972:103-104), fue «la peor atrocidad cometida por los griegos contra una ciudad griega en esa época; el intento de hacer comprensible lo inaudito estaba destinado a dar lugar a leyendas, y el contraste del lujo «sibarita» con la sobriedad pitagórica fue un fuerte estímulo para la creación de una ficción moralista y edificante».

Pero la victoria sobre Síbaris no fortaleció las posiciones políticas de la Unión Pitagórica. Tras la guerra contra Síbaris, la corriente democrática en Crotona arreció sus ataques contra los pitagóricos. Este proceso duró poco y terminó en una aguda crisis política. Los ataques culminaron con la sublevación de un tal Cilón y sus partidarios, en torno a 508 (a. e. v.). En el ataque perecieron casi todos los miembros del grupo, pero otros, y también probablemente Pitágoras, previendo la derrota, huyeron de la ciudad o fueron condenados junto con sus familias al exilio, después de lo cual los crotoniatas cancelaron deudas y redistribuyeron tierras (Jámblico 261-262). Pitágoras se refugió en Metapompo donde murió a principios del siglo V.

La noticia que tenemos sobre el auténtico motivo de la revuelta vendría a corroborar la inclinación oligárquica de la secta pitagórica. Jámblico, siguiendo la versión del historiador helenístico Timeo de Tauromene, señala como detonante del malestar, la distribución desigual de las tierras tras la conquista de Síbaris.

> «Cuando conquistaron la ciudad de Síbaris y Pitágoras se marchó, dispusieron que el territorio conquistado ya no se sometiera a sorteo en lotes de tierras, según el deseo de la mayoría, y salió a relucir el odio que estaba oculto, y la mayoría se alineó contra ellos» (Jámblico, 255).

Cualquiera que fuese su motivación, la conjura encabezada por Cilón acabó con la actividad pública de los antiguos pitagóricos y su organización reglada, pues la secta nunca revivió como sistema de vida.

Si algún pensador griego de esta época está lejos del reformismo político y del desarrollo de proyectos para un sistema político ideal, ese es Heráclito. A pesar de todo el elitismo neoaristocrático y la indiferencia filosófica hacia la práctica política —características de las opiniones de Heráclito— estas presentan una clara idea de solidaridad de intereses entre los miembros libres de la polis, quienes, a pesar de sus luchas internas, generalmente se oponían a los no libres, es decir a los esclavos. «La guerra es el padre y el rey de todas las cosas; a unos

los muestra como dioses y a otros como hombres, a unos los hace esclavos y a otros libres» (Kirk, frag. 212; Diels 36-58). Hay que tener en cuenta que la ciudad de Éfeso era uno de los enclaves más importantes del comercio de esclavos, y en esto, el filósofo, no podía ir más allá de la ideología dominante propia de una sociedad esclavista.

Este tipo de razonamientos sobre la lucha constante y la victoria de los más fuertes podían servir tanto para justificar la tiranía como la democracia, y aparecían a los ojos de la mayoría de los griegos como una prueba paradójica de la relatividad de cualquier institución humana. Esta paradoja fue el punto de partida para las teorías de los sofistas[11] que manifestaron un claro deseo de rebelión, en el ánimo de romper con el viejo mundo, establecer nuevas formas de educación y comunicación, otras sociedades y otras relaciones entre el hombre y la naturaleza…

Las nuevas corrientes del pensamiento ponían en evidencia que las leyes escritas variaban significativamente en los distintos Estados y podían cambiar. Las no escritas (*agrapha*) eran a los ojos de los conservadores una prueba de que no habían sido ideadas por la gente, sino que existían desde siempre y habían sido entregadas a las personas por los dioses y eran acordes a la naturaleza humana. Por tanto, la ley escrita tenía un carácter arbitrario. Así, la nueva legislación democrática aparecía como una especie de producto dudoso y de baja calidad, el resultado de la especulación de un puñado de personas ignorantes guiadas por demagogos.

Pero el estudio de las costumbres y leyes de pueblos no griegos, por ejemplo, la obra de Heródoto, ya había atraído a varios pensadores. Este trabajo, resumido y utilizado con fines filosóficos por Hipias de Elis, mostró que la mayoría de los *agrapha* no eran leyes generales inherentes a la naturaleza humana, y resultaban desconocidas para otros pueblos del mundo. Solo unos pocos *agrapha* resistieron esta prueba de ser ley universal, como los lazos familiares y estatales, la veneración de dioses en general (pero no dioses específicos) y algunos otros. Así, toda la masa de *agrapha* aristocráticas no estaba en mejor posición que las leyes escritas, y no podía reclamar ninguna preeminencia.

Si el sofismo en sus orígenes era una doctrina democrática en la que la opinión sobre el carácter convencional de la «moralidad» de las antiguas leyes se utilizaba para atacar el principio aristocrático de gobierno, el sofismo posterior fue a menudo un intento de convertir la misma idea en un argumento en contra de la democracia.

Conforme se iba columbrando la posibilidad de una guerra, que terminaría siendo la Guerra del Peloponeso, la tensión social iba en aumento y desapareció toda esperanza de encontrar una teoría del origen de la moral y las leyes que satisficiera a todos. Al comienzo de la guerra del Peloponeso, entre la élite intelectual, la antigua creencia en los dioses se estaba desmoronando y la intelectualidad de ambos campos, tanto aristocrática como democrática, era predominantemente atea. Esto no impedía que amplios estratos de la gente común siguieran siendo profundamente religiosos. Pero se estaba imponiendo que ya no eran los dioses los que creaban a las personas y procuraban su felicidad o su desgracia, sino que eran las mismas personas, a costa de una ardua lucha, las que debían intentar procurársela o evitarla.

Al paso de la erosión de estas creencias salieron Sócrates y sus teorías. Sócrates adoptó en su sistema la religión popular y la estructura estatal existente. Daba prioridad en su jerarquía de valores a la lealtad a la polis y la obediencia a sus leyes sobre la lealtad a amigos y grupos de amigos. Consideraba que era un error que todo ciudadano ateniense buscara una respuesta a sus necesidades en la vida pública. El sorteo que se utilizaba en Atenas para ocupar cargos públicos de poca responsabilidad y que daba al ciudadano la oportunidad, al menos por un corto espacio de tiempo, de participar directamente en el gobierno de la polis, era condenado por el filósofo enérgicamente (*Gorgias* 473e; *Apología* 21b-22e).

Para Sócrates, la eunomía era elitista y tenía que ajustarse a la metáfora del buen pastor (Solana, 20013:201-211). El pastor tiene conocimiento y sabe lo que conviene a las ovejas. Las ovejas, en cambio, son incapaces debido a su falta de conocimiento para velar por su propio bienestar. La idea aparece en el diálogo con Trasímaco. Trasí-

maco afirmaba que el pastor no se preocupa por sus ovejas; en realidad se preocupa únicamente por obtener el mayor beneficio posible de su ganado. Sócrates replicaba que el pastor, en cuanto pastor, solo persigue el bienestar del ganado que tiene a su cargo. Para Sócrates, el buen gobernante, como el buen pastor, solo busca el bien de los que tiene a su cuidado. Sócrates razona, siguiendo una pauta normativa, lo que deben ser las cosas y lo que corresponde en cada caso con la definición del concepto, mientras que Trasímaco se atiene a un análisis de la realidad sociológica. En este sentido, Sócrates tiene razón cuando afirma que el pastor, en cuanto pastor, es, según el término, el que se cuida del bienestar de las ovejas, pero deja de lado que el pastor es un asalariado o un esclavo al servicio de un amo cuyo interés se ajusta a lo que afirmaba Trasímaco.

Para Sócrates, el sabio, el filósofo, es el pastor que, dotado de inteligencia, se convierte en el principio activo y dominante, el que gobierna, cuida y disciplina a las ovejas. Los ignorantes, el inmenso mundo del demos, que carece de inteligencia, deben someterse, en su propio beneficio, al gobernante sabio, es decir, al gobierno de siempre, al gobierno aristocrático. El pueblo no necesitaba inmiscuirse en los asuntos estatales. Sócrates creía que la democracia había corrompido a Atenas y que en aquellos que manejaban los asuntos públicos aún podía verse el corte de pelo de los esclavos, «llenos de rudeza que todavía no han perdido, que han venido en estado bárbaro con intención de halagar al pueblo y no de gobernarlo» (*Alcibiades*, I, 120b). Sócrates trató de moldear las almas de una futura clase dominante y en esto demostró ser uno de los ideólogos supremos de todos los tiempos. El pensamiento de Sócrates fue recogido por Platón y por Aristóteles, recalando en el cristianismo y contribuyendo muchos siglos después a teorizar el absolutismo ilustrado.

Por el contrario, Antifón era un sofista conservador de origen aristocrático y librepensador, totalmente opuesto a Sócrates, con un discurso heterodoxo cuya semilla también ha llegado hasta nuestros días. Para este curioso personaje, el mundo de la verdad se identificaba con la naturaleza y el mundo de la apariencia (el humano) con lo falso. Su libro, publicado bajo seudónimo, y titulado *La verdad*, fue un au-

téntico escándalo, pero nadie pudo dejar de hablar de él durante mucho tiempo. En su obra, Antifón sostiene que las leyes y decretos fueron inventados por gente poderosa para su propio beneficio, y luego asumidos por la mayoría. Para que estas leyes se volviesen despóticamente dominantes, se inventaron elogios y muestras de respeto hacia quienes las seguían con entusiasmo[12], y castigo, vergüenza y deshonra para quienes las violaban.

Luego —argumentaba Antifón— hubo un gobernante astuto que ideó un medio para combatir las violaciones secretas de la ley: inventó dioses que debían ser temidos y de cuyo temor no podían escapar ni los que violan la ley ocultamente. Así cada vez hubo menos gente orgullosa y libre; hasta que el mundo quedó prácticamente lleno de esclavos. Esclavos que son en definitiva, iguales, ya que ningún bárbaro, ni un solo heleno, puede escapar al temor de los dioses o al imperio de las leyes de su comunidad. Entonces, ¿tiene sentido obedecer las leyes? Ya hemos visto que no existe una justicia superior enviada por los dioses; la justicia no es más que la observancia de todas las leyes del Estado del que eres ciudadano.

> «En consecuencia, un individuo puede obrar justamente en total acuerdo con sus intereses, si observa las grandes leyes en presencia de testigos. Pero si se encuentra solo y sin testigos, su interés reside en obedecer a la naturaleza. Pues las exigencias de las leyes son accidentales; las de la naturaleza, en cambio, necesarias». (Frag. A, Col. I - II, 1-33-36 Hunt; cit. Gagarin, 2002:183-184).

En la literatura sofística, la «naturaleza» es considerada como un principio crítico que determina una posición intelectual independiente y una actitud práctica del individuo ante cualquier prescripción y reglamentación. Desarrollando aún más la idea de la convencionalidad de cualquier institución y costumbre, Alcidamante, llegó a reconocer la igualdad natural entre libres y esclavos (*Commentaria in Aristotelem Graeca* XXI 2, p. 74, cit. Alcidamante, 2005:106).

Las opiniones de sofistas como Antifón y Alcidamante tenían el escandaloso mérito de señalar que la justicia y las leyes eran pro-

ducto de un cierto acuerdo surgido en el transcurso del proceso histórico, y que tales modificaciones podían tener continuidad en el futuro. Así, volvemos a encontrarnos con la idea procedente de Jenófanes sobre el concepto de progreso social. Pero semejantes ideas, que socavaban la base de la organización de la polis independientemente de la forma de gobierno, fueron recibidas con extrema hostilidad por aristócratas y demócratas.

Es posible que ya bajo Pericles, el fisco comenzase a entregar a los ciudadanos más pobres el llamado *teoricón*, dinero teatral. La distribución de este dinero del tesoro estatal ateniense brindaba la oportunidad de asistir regularmente a representaciones teatrales. El teatro antiguo no era un mero espectáculo para el divertimento, sino un componente esencial de la vida cotidiana, en su vertiente política y religiosa. La comedia nació de la burla más o menos inofensiva contra individuos particulares, pero solo alcanzó su verdadera naturaleza con su entrada en la arena de la política o, más bien, de todo lo público. La libertad de palabra era tan fuerte, que de nada sirvieron las censuras que sobre ella recayeron, como el decreto de Moríquides del año 440, derogado en el 437, ni la ley propuesta por Siracosio en el año 415, prohibiendo los ataques personales.

En las representaciones teatrales, la historia pasada o la mitología servían para marcar las diferencias negativas con la realidad presente, y la pura fantasía ayudaba a ridiculizar las teorías que circulaban o a proyectar las ilusiones utópicas de raíz popular. El ejemplo más representativo de este tipo de comedia lo encarna Aristófanes.

No hay ningún indicio de que Aristófanes fuera un oligarca, en el sentido literal; de hecho, a veces puede mostrar una simpatía real por las clases inferiores. Pero tenía una actitud esencialmente paternalista hacia ellas: estaba claramente resentido por el poder político que el demos estaba comenzando a ejercer, particularmente en los tribunales de justicia, como resultado de la paga que recibían. Sus frecuentes burlas delatan la irritación que siente la clase alta ateniense ante esta innovación de la democracia. Para Aristófanes, las clases bajas eran las más admirables cuando gastaban sus nalgas en los ban-

cos de los trirremes como remeros, gritando ¡Hoop, op! ¡Hoop, op! al ritmo de boga (*Ranas* 1072-3). Pero le resultaba intolerable cuando esos ignorantes y maleducados exigían una participación en el delicado arte de gobernar, y presumían de tomar la conducción de los asuntos del Estado en sus propias manos.

En sus comedias, Aristófanes criticaba tanto a los sofistas como a líderes políticos representantes de la aristocracia del dinero, a los que culpaba de haber arrastrado a los atenienses a la guerra con Esparta. El comediógrafo pensaba que este conflicto nunca debería haber estallado, y que cualquier posibilidad de ponerle fin y hacer las paces con Esparta debía ser abrazada con entusiasmo. En su obra *Lisistrata,* las mujeres atenienses, encerradas en la Acrópolis, declaran una huelga sexual que obliga a los hombres a firmar la paz de inmediato. En *Los acarnieses* y en *La paz,* Aristófanes también defiende las soluciones pacíficas frente a los demagogos que impulsaban al pueblo a la guerra. En esa crítica, Cleón, representante prominente de la clase comercial[13], es el objetivo preferente de la sátira en las comedias de Aristófanes. La muerte de Pericles le había dejado a Cleón el campo abierto como el campeón declarado y jefe de la democracia que impulsaba la continuación del conflicto con Esparta.

No obstante, el aspecto que más nos interesa en las obras de Aristófanes es el de sus divagaciones utópicas. En distintas piezas, Aristófanes presenta supuestos fantásticos que pueden ser interpretados en clave de crítica a planteamientos utópicos. Tal vez la obra más representativa en esta línea sea *La asamblea de las mujeres*. Si en *Lisístrata* las mujeres solo obligan a los griegos a la firma de la paz, en *La asamblea de las mujeres* se plantean una serie de reformas radicales, cuyo resultado es la socialización completa de la propiedad, la tierra, el dinero, los esclavos y, finalmente, el establecimiento de un nuevo orden de relaciones sexuales socializadas.

La asamblea de las mujeres fue representada en Atenas en los primeros años del siglo IV. En ese momento, las desgracias de la guerra, denunciadas por Aristófanes desde hacía más de un cuarto de siglo, se presentaban en toda su amplitud. Los campos del Ática estaban

destruidos, la población rural empobrecida emigraba a la ciudad para aumentar las filas de la plebe urbana y vivía de miserables salarios y, sobre todo, de las diferentes indemnizaciones concedidas por la ciudad. La explotación de las minas estaba interrumpida. El imperio ateniense se había hundido bajo los golpes de Esparta, y mercaderes y navíos huían del Pireo. Sin embargo, en Atenas, los que soñaban con la revancha estaban dispuestos a votar nuevas expediciones guerreras.

El comediógrafo imagina que, ante la incapacidad de los dirigentes, las mujeres deciden tomar en sus manos los asuntos de la ciudad. Disfrazadas con ropa de hombre, ocupan el Pynx[14] y decretan la transferencia inmediata de todo el poder a las mujeres, guardianas de antiguas leyes y tradiciones perdidas como resultado de la búsqueda interminable de innovaciones por parte de los hombres (173-178; 205-240). En esa misma secuencia, deciden entregar el poder a una de ellas, Praxágora, que instaura rápidamente un régimen de comunismo integral. Todos los bienes se colectivizarán y todos gozarán de ellos por igual. Entre estos bienes figuran como tales las mismas mujeres que, al igual que los niños, serán de todos en común. Un rasgo característico de la comedia es que esta profunda transformación social tiene lugar en forma de un «golpe incruento» llevado a cabo por las atenienses mediante el engaño.

La elección del tema es significativa y nos permite presuponer que en ciertos medios atenienses el problema del «igualitarismo» estaba en el orden del día. Aristófanes tenía muy presente que para hacer reír a sus espectadores era necesario que tratara temas conocidos, teorías de las que se hablaba en Atenas. Muchos de esos espectadores debieron escuchar con algo más que risas los motivos expuestos por Praxágora para justificar el carácter radical de su reforma.

> «Os diré que es preciso que sean comunes los bienes de todos, que todos tengan parte del común y vivan de los mismos recursos, y no que uno sea rico, pero el otro pobre. Que no posean unas grandes extensiones y otros no tengan ni para su fosa; que no tengan unos montones de esclavos y que otros carezcan de un mal ayudante. Pues

bien, al contrario: yo establezco un único modo de vida, común e igual para todos.» (590).

La argumentación de Praxágora evidencia la estrecha relación existente entre la crisis social que afecta a la ciudad y la elaboración de doctrinas igualitarias. También debía tratarse con frecuencia, en los círculos ilustrados, el tema de la mujer, que estaba apartada de todos los derechos políticos y sometida a un estricto régimen patriarcal. No es casual que, tanto en *Lisistrata* como en *La Asamblea de las mujeres*, Aristófanes las coloque como protagonistas de cambios radicales: la consecución de la paz y la socialización de los bienes. Platón, cuya doctrina política es profundamente aristocrática y antidemocrática, propone un grado considerable de libertad e igualdad para las mujeres, al menos las mujeres de la clase dominante. El ejemplo más famoso de la posición alcanzada por algunas mujeres en la vida política e intelectual de Atenas es, por supuesto, la cortesana Aspasia, amante y compañera de Pericles. Por otra parte, las ciudadanas pobres a menudo salían a trabajar como lavanderas, trabajadoras de la lana y como trabajadoras en otras industrias de la confección, como vendedoras de alimentos o artículos hilados y tejidos caseros, como niñeras y parteras, trabajos que muchos consideraban degradantes, pero que les permitían moverse en la comunidad con más libertad que sus congéneres más adineradas (Pomeroy, 1975:73).

Pero no debemos engañarnos sobre el enfoque conservador que Aristófanes le da al «problema de la mujer». Son las mismas mujeres, marginadas de los derechos de ciudadanía, las que en la utópica sociedad «comunista» gestionada por ellas señalan los límites de cualquier cambio radical que altere el orden realmente existente. Cuando su esposo le pregunta a Praxágora «¿Quién cultivará la tierra?», Praxágora responde: «Los esclavos. Tú no tendrás otro quehacer que acudir limpio y perfumado al banquete cuando sea de diez pies la sombra del cuadrante solar[15]». Los esclavos, como las mismas mujeres, no pueden aspirar en la democracia ateniense a superar su estatus de marginados. Las funciones que desempeñan según su sexo y su condición social son imprescindibles para sostener la libertad y la igualdad de los que son ciudadanos y hacen la política. La esclavitud debía

mantenerse para liberar a toda la población libre, incluidos los estratos inferiores del demos, del trabajo productivo y brindarles el pleno disfrute del ocio.

Las comedias de Aristófanes se convirtieron en la principal reflexión crítica sobre aquellas ideas utópicas que se habían formado en la conciencia pública en el siglo V, de las que dan muestra también otros comediógrafos de menor talla, pero de los que nos han llegado algunas obras y numerosos fragmentos. En un conocido pasaje, Ateneo (*El banquete.* VI, 267 e-270a) enumera distintas comedias cuyo tema central era la vida ideal, «utópica». En ellas se trataba de alguna forma el tema de la ausencia de esclavitud en el marco de la tradición folclórica y utópica griega: la Edad de Oro, pueblos exóticos y felices, la existencia gozosa en el País de Jauja[16], etc. Las obras de estos comediógrafos, como Ferécrates, Teléclides o Eupolis, deberían ser vistas en su mayor parte como una expresión del idealismo popular radical (Ruffell, 2000:473). La comida, que fluía en ríos al alcance de todos, debió ser un tema de éxito considerable en una Atenas amenazada en sus suministros de cereales, una «utopía de los pobres» que se contentaban con escapar imaginariamente al «País de Jauja» (Bertelli, 1984:522).

Entre las comedias de Ferécrates, la más característica es la titulada *Los persas* en la que el autor juega mezclando elementos de las imaginadas tierras exóticas con la abundancia regalada en el país de Jauja. Ferécrates conceptúa a Persia como un país maravilloso, cubierto de montañas de oro, cuya posesión permitiría realizar todas las ilusiones. Aparecen en escena dos personajes: la Riqueza y la Pobreza. La Pobreza, en la línea de Hesíodo, recomienda a los hombres el trabajo y el dominio de sí como principales fuentes de la dicha. A lo cual contesta la Riqueza:

> «¿Qué necesidad tenemos de saber cómo se uncen las bestias de tiro y cómo se labran los campos?, ¿cómo se siembra? ¿No has oído decir que por las calles correrán olas de caldo caliente, con tocino y albóndigas de carne desde las fuentes de Pluto, para derramarse sobre nosotros? Cada cual podrá llenar su plato entonces… Y Zeus, dejando

caer una lluvia de vino ahumado sobre los tejados, nos dará un baño. Y los árboles no darán hojas, sino salchichas con tiernos calamares o tordos cocidos al punto.» (PCG VII, frag. 137; Melero, 2006:132).

Eupolis también juega con una abundancia gratuita a través del dominio del protagonista sobre las cosas.

«Primero voy a llevar los baños calientes a los míos… desde el mar, de manera que manarán en la bañera de cada cual, y dirá al agua: «Deteneos». Justo después vendrá una vasija de perfume por su propio pie, y lo mismo la esponja y las sandalias (PCG IV, frag. 17).

En la obra *Los anfictiones* de Teléclides (PCG VII frag. 1) se hace hincapié en la paz, tan deseada por los atenienses en el momento en el que se escribió, y el autor la invoca recreando la Edad de Oro, el tiempo de Cronos.

«Así pues, os contaré desde el comienzo la vida que yo procuraba a los mortales. En primer lugar, la paz estaba sobre todos, como agua sobre la mano. La tierra no producía miedo ni enfermedad, sino que espontáneamente había lo necesario. Vino, en efecto, manaban todos los torrentes; y los panes de cebada rivalizaban con los de trigo por las bocas de los hombres, suplicando que se los tragaran, si les gustaban los más blancos. Los peces, por su parte, iban a las casas, se asaban solos y se servían sobre las mesas…

Las utopías automatistas, donde la abundancia llueve del cielo o los objetos cobran vida para servir a los humanos sin necesidad de tener esclavos, funcionan como crítica ideológica. Las alternativas radicales que se establecen son ciertamente fantásticas, idealizadas, pero es frente a este ideal con el que la comedia juzga la política ateniense y su sociedad, convirtiendo esas visiones utópicas en una de las más nítidas herramientas políticas de la época.

Es esa inquietud por las doctrinas e ideas igualitarias la que lleva a Aristóteles, años después, a mencionar en su *Política* (II, 4 y 5) a Hipodamo de Mileto y Faleas de Calcedonia como artífices de polis ideales.

Faleas creía que todo tipo de malestar interno surge de cuestiones relacionadas con la propiedad. Para lograr un arreglo perfecto de la vida de la polis, era necesario igualar la propiedad de la tierra de todos los ciudadanos. Por eso la *politeia* imaginada por Faleas se caracterizaba por intentar la distribución igualitaria de las propiedades agrarias. Esta fórmula, señalaba el teórico, era más fácil de llevar a cabo en el momento de la formación de la polis. Después de la formación del Estado todavía se podía lograr, pero el procedimiento que proponía Faleas para lograr equiparar las fortunas parece pueril (Droz, 1979:66): «Que los ricos den dotes sin recibir nada por ellas, y que los pobres las reciban sin pagar nada». En realidad, parece difícil hacer de la *politeia* de Faleas de Calcedonia, que ignoramos, además quién fue, un prototipo de *politeia* comunista. Todo lo más preconizaba una igualdad de la propiedad, ya que la tierra se distribuía en lotes iguales e inalienables, lo que nos recuerda al modelo espartano.

Del otro personaje del que nos habla Aristóteles tenemos algo más de información. Hipodamo era natural de Mileto, ciudad de gran reputación por su escuela filosófica en la que había enseñado Tales. Fue un célebre arquitecto que preparó los planos para la reconstrucción de su ciudad, destruida en parte por los persas. Su renombre era tal que Pericles le llamó a Atenas para hacer los planos del Pireo, el nuevo puerto cuya localización había sido elegida por Temístocles. Posiblemente fuera un neopitagórico. Muchos le consideran el padre de la planificación urbanística al diseñar la ciudad mediante calles que se cruzan en ángulo recto, creando manzanas rectangulares. A este tipo de plano ortogonal se le denomina hipodámico, aunque de hecho el trazado geométrico de las ciudades parece ser muy anterior al célebre arquitecto de Mileto. Aristóteles lo caracteriza como una persona ambiciosa y excéntrica que buscaba mostrarse como una especie de científico conocedor de la naturaleza en general.

Según Aristóteles, Hipodamo proponía una ciudad de diez mil habitantes distribuidos en tres clases: una comprendía los artesanos, otra los labradores, la tercera los guerreros y gentes de armas. Dividía también el territorio en tres zonas: sagrada, pública y privada. La primera estaba consagrada a los dioses, la segunda estaba destinada a los

guerreros y la tercera se entregaba a los labradores; por eso el filósofo dice del arquitecto que «inventó la división de las ciudades». Los ingresos de la primera parte del territorio estarían destinados a cubrir las necesidades del culto religioso establecido en el Estado. De la segunda parte se obtendrían los destinados a las necesidades de los soldados (defensores del Estado), mientras que la tercera parte del territorio sería propiedad privada de agricultores.

El término griego *diaíresis* (separación) utilizado por Aristóteles para aludir a esta división puede ser interpretado en el sentido de una «distribución geométrica» y también como una división de la ciudad en clases; esto último sí que supondría una gran novedad, al introducir el llamado «urbanismo funcional», que divide el espacio cívico en función de las actividades de los que viven en él.

En Hipodamo, como en otras formulaciones o divagaciones de tinte utópico, apreciamos que el tema de la esclavitud no se resuelve en clave igualitaria. Ni Aristófanes, ni el sistema democrático ateniense, podían concebir una polis basada en la eunomia sin esta institución fundamental que era la esclavitud. Solo las utopías automatistas ofrecían esa posibilidad, como muy bien reconoce Aristóteles, que llega a la conclusión de que solo en un mundo en el que «las lanzaderas tejiesen por sí mismas; y el arco tocase solo la cítara, los empresarios prescindirían de los operarios, y los señores de los esclavos» (*P*. 1253b/1254a).

Por esa razón, las manifestaciones más evidentes de la lucha de clases se siguieron produciendo entre diferentes estratos de los ciudadanos libres. Ese fenómeno de la *stasis* era una característica tan integral de la vida en la polis que no solo sobrevivió al colapso de la polis clásica, sino que también resurgió en la polis helenística y romana (Berg, 1993:10).

La literatura del siglo IV, especialmente los escritos de Isócrates, Platón y Aristóteles, asocian los disturbios internos con las crisis sociales, y en particular, las consignas de la «redistribución de la tierra» y la «cancelación de deudas» (Gehrke, 1985:323). Como dice Berg

(1993:71). «Dentro de la polis griega, las cuestiones de la tierra, su distribución y, en menor medida, la cancelación de las deudas, fueron esenciales, y las más citadas, precursoras de la *stasis*». El desorden civil, la rebelión, el motín o la revolución es un auténtico hilo conductor a lo largo de todo el período.

Gehrke, (1985:254-261) ha querido realizar una cuantificación estadística de este tipo de conflictos, y aunque el mismo autor reconoce el valor relativo de esas estimaciones, estas resultan reveladoras. Gehrke nos dice que, en el período anterior a la Guerra del Peloponeso, entre 500 y 432 inclusive, es decir, en unos 70 años, se registraron unos 36 conflictos de esa naturaleza, mientras que durante la Guerra del Peloponeso (431-404), tenemos unos 87 casos en poco menos de 30 años. Lo que le lleva a concluir «que las *stasis* fueron alteraciones que intervinieron masivamente en la vida política de los estados griegos y pusieron en peligro su consistencia, en particular en los estados de mediana importancia, que estuvieron bajo constante amenaza, especialmente en tiempos de guerra». Este hecho lo confirma Lintott (1982:262) al señalar que «desde aproximadamente el año 500 en adelante, la guerra entre las polis fue el mayor estímulo para la lucha dentro de las ciudades».

Las dos guerras que se sucedieron durante el siglo V contribuyeron a modular esas luchas sociales. En un primer momento, fue la guerra panhelénica frente al imperio persa la que marcó la pauta del enfrentamiento en Atenas, y un personaje central en esta confrontación fue Temístocles, que se convirtió en el político más prominente de la ciudad y desde esa posición abogó por la creación de una poderosa armada.

Desde Clístenes hasta Pericles, Atenas puede ser considerada como una «democracia hoplita», que tenía su principal sostén en una capa de campesinos medianamente prósperos que servían en la falange. La polis era ya formalmente una democracia, pero con un fuerte tinte aristocrático. Fue el programa naval de Temístocles, puesto en marcha en los años 480, el que jugó un papel importante en la radicalización del sistema democrático ateniense. Durante la se-

gunda invasión persa, Temístocles ostentó el mando efectivo de la marina aliada griega, durante la batalla de Salamina en la que se consiguió una decisiva victoria que representó el punto de inflexión en la guerra, que finalizaría al año siguiente con la derrota persa en la batalla terrestre de Platea en la que Esparta desempeñó un papel fundamental.

Como remeros en los trirremes atenienses, se utilizaron principalmente miembros de las clases más bajas de la población, los ciudadanos más pobres, cuyos ingresos no les permitían adquirir una panoplia de hoplita y unirse a las filas de la falange. Dado que la flota, y no el ejército terrestre, era ahora la base de las fuerzas armadas atenienses, la voz de las capas populares en la vida pública se volvió incomparablemente más significativa. Esta nueva realidad socio-militar facilitó la iniciativa del mismo Temístocles en el 487 para llevar a cabo una reforma del arcontado en el sentido de que fuera nombrado por sorteo. Temístocles también utilizó un arma tan poderosa como el ostracismo contra sus oponentes políticos, con una habilidad excepcional y un éxito sin discusión. Solo después de haber logrado la expulsión de Atenas de todos sus oponentes, Temístocles pudo obtener el apoyo total del demos para llevar a cabo su programa naval. Pero su posición dominante, paradójicamente, comenzó a vacilar casi inmediatamente después de la batalla de Salamina, y él mismo terminó siendo víctima del ostracismo en la primavera del año 470 (a. e. v.). Tras su marcha del Ática, fue juzgado *in absentia*, condenado a muerte y siendo incluido en la lista de buscados. Lo que nos indica el poder que seguían teniendo las tendencias oligárquicas.

En cierta medida, las políticas de Temístocles fueron continuadas por Pericles (495-429 a. e. v.), que ocupó el arcontado durante quince años consecutivos y gozó de una popularidad enorme. Con él la democracia se fortaleció en Atenas. En palabras de Plutarco (*Pericles*, 7): «Pericles tomó ya decididamente partido por el pueblo, eligiendo en vez de a los ricos y pocos la opción de los muchos y pobres en contra de su propia naturaleza, que era más bien poco popular». Podemos decir que Pericles representaba los intereses del mundo del comercio y de la producción artesanal, lo que le llevó a fomentar la

actividad marítima y aprovecharse de las polis aliadas en la Liga de Delos. El «Imperio» marítimo del siglo V, del que sacaron gran provecho los dirigentes atenienses, reconcilió por algún tiempo a muchos hombres ricos con la democracia, en la que se apoyaba ese Imperio. La clase pudiente dirigía la política imperialista de Atenas y se beneficiaba de ella de diversas maneras, pero no es menos cierto que el *demos,* con sus exigencias económicas, era también importante beneficiario del imperialismo ateniense (Tucídides, VIII, 48, 6).

Esparta, la otra gran polis del mundo griego, no podía soportar el papel de liderazgo que estaba desempeñando Atenas en el mundo helénico, y se enfrascó en el conflicto apoyando las tendencias oligárquicas en la misma Atenas y entre sus polis aliadas, en tanto que Atenas daba soporte a las corrientes democráticas en las polis de la Unión del Peloponeso.

Durante la Guerra del Peloponeso (431-404), el antagonismo de clases alcanzó su máxima intensidad y puso al descubierto todas las contradicciones sociales latentes en las polis esclavistas de Grecia, agudizando el enfrentamiento político entre demócratas y oligarcas. «…Toda la Hélade», escribe Tucídides (III, 82), «por así decir, fue presa de la agitación, y por doquier las discordias civiles oponían a los jefes del partido popular, que querían llamar en su auxilio a los atenienses, y los oligarcas a los lacedemonios».

La obra de Tucídides contiene páginas brillantes dedicadas a la descripción de la sociedad griega durante el conflicto.

> «La guerra, que arrebata el bienestar de la vida cotidiana, es una maestra severa y modela las inclinaciones de la mayoría de acuerdo con las circunstancias imperantes. Así pues, la guerra civil se iba adueñando de las ciudades, y las que llegaban más tarde a aquel estadio, debido a la información sobre lo que había ocurrido en otros sitios, fueron mucho más lejos en la concepción de novedades, tanto por el ingenio de las iniciativas como por lo inaudito de las represalias. Cambiaron incluso el significado normal de las palabras en relación con los hechos, para adecuarlas a su interpretación de los mismos. La audacia irreflexiva pasó a ser considerada valor fundado en la le-

altad al partido, la vacilación prudente se consideró cobardía disfrazada, la moderación, máscara para encubrir la falta de hombría, y la inteligencia capaz de entenderlo todo, incapacidad total para la acción; la precipitación alocada se asoció a la condición viril, y el tomar precauciones con vistas a la seguridad se tuvo por un bonito pretexto para eludir el peligro… En un audaz deseo de destruirse mutuamente, los bandos combatientes se decidieron por lo más terrible. Utilizaron todos los medios, «no limitándose a las leyes de la justicia y el beneficio estatal, sino considerando solo lo que en un momento dado daba satisfacción a tal o cual partido». «Al adquirir el poder mediante el voto injusto o la violencia, estaban dispuestos a saciar su pasión momentánea» (Tucídides, III, 82).

En 428, el gobierno de la ciudad de Mitilene comenzó a obligar al resto de la población de la isla de Lesbos a migrar a Mitilene y se preparó para separarse de la alianza ateniense, lo que supuso la guerra. El consejero militar espartano enviado a Mitilene, desesperado por la falta de alimentos a causa del asedio ateniense, entregó armas hoplitas al demos para hacer una salida contra los sitiadores. Pero una vez armada, la gente se amotinó, exigiendo que los ricos sacaran sus reservas de alimentos y las distribuyeran; y amenazaron con entregar la ciudad si no lo hacían. Pero lo cierto era que no había reservas de alimentos, por lo que los propios líderes amotinados negociaron una rendición con el comandante ateniense. Así, la rendición de Mitilene se produjo a través de una revuelta popular por el pan. Los atenienses originalmente tenían la intención de ejecutar a todos los hombres que estaban dentro de Mitilene, acusándolos de colaboración con el enemigo. Después de tomar la decisión de simplemente ejecutar a los mil juzgados más culpables, gran parte de la tierra se asignó a los *clerucos*[17] atenienses y se estableció un estado autónomo en Mitilene, que resultó ser más leal a Atenas.

Un buen ejemplo de cómo la guerra entre la Liga de Delos y la Unión del Peloponeso fue también una guerra civil, nos lo ofrecen los acontecimientos ocurridos en la isla de Corcira (la actual Corfú), durante el año 426, que ponen de relieve la ferocidad desplegada por ambos bandos y que se tradujo en la matanza de cientos de personas[18]. Al comienzo de la guerra, los corcirios habían resuelto mante-

ner su alianza defensiva con los atenienses, pero sin declarar guerra alguna a la Unión peloponesia. Pero la facción oligárquica organizó un golpe, y dieron muerte al cabecilla del partido proateniense, Pitias, y a otros 60 demócratas prominentes, de los cuales solo unos pocos lograron huir a Atenas. Una vez en el poder, los oligarcas, declararon que Corcira se atendría a una neutralidad armada con respecto a ambas coaliciones beligerantes. Pero después de la llegada de un trirreme corintia y algunos embajadores espartanos, se organizó un segundo ataque contra los demócratas que al verse acosados se refugiaron en la acrópolis, lo que desembocó en un auténtico enfrentamiento armado. «Las mujeres colaboraron audazmente con los hombres, lanzando tejas desde las casas y aguantando el tumulto con un coraje impropio de su sexo» (Tucídides, III, 74). Finalmente, la tenaz lucha terminó con el triunfo de los demócratas.

Esto provocó la intervención armada de las dos partes en guerra, puesto que Corcira era la llave de todo el archipiélago jónico. Los peloponesios enviaron a Corcira 53 trirremes, y los atenienses 11 primero y otras 60 después, lo cual hizo retroceder a las naves peloponesias. Tras el arribo de la segunda escuadra ateniense, los demócratas corcirios comenzaron a vengarse de los oligarcas y sus partidarios. Aquí hay un extracto de Tucídides que da una idea de lo exacerbado de las pasiones políticas en medio de estos acontecimientos.

> «Durante los siete días en que (el ateniense) Eurimedonte, tras su llegada, permaneció en la isla con las sesenta naves, los corcirios asesinaron a aquellos de sus conciudadanos que consideraban enemigos; el cargo que les imputaban era de querer derrocar la democracia, pero también hubo quienes murieron víctimas de enemistades particulares, y otros, a causa del dinero que se les debía, perecieron a manos de sus deudores. La muerte se presentó en todas sus formas y, como suele ocurrir en tales circunstancias, no hubo exceso que no se cometiera y se llegó más allá todavía. Los padres mataron a sus hijos, los suplicantes fueron arrancados de los templos y asesinados en sus inmediaciones, e incluso hubo algunos que fueron emparedados en el templo de Dionisos y murieron allí» (III, 81-82).

Tucídides eleva los acontecimientos de Corcira a una ley inmutable de la vida social, arraigada en la naturaleza humana. «Muchas

calamidades se abatieron sobre las ciudades con motivo de las luchas civiles, calamidades que ocurren y que siempre ocurrirán mientras la naturaleza humana sea la misma» (Tucídides, III, 82, 2). La explicación de los trastornos revolucionarios propuesta por Tucídides muestran que incluso una mente tan preclara no podía llegar a una comprensión correcta de las fuerzas impulsoras de las luchas sociales.

Los conflictos internos y la presión económica ejercida por Atenas sobre sus aliados precipitaron la defección y el cambio de bando en más de un caso. En el año 412 se intensificó la lucha entre oligarcas y demócratas en Quíos, que era el más importante de los Estados de la Unión marítima ateniense (Tucídides, VIII, 15, 1; 40, 1). Los oligarcas que gobernaban la ciudad llevaron a cabo negociaciones secretas con Esparta para retirarse de la Liga ateniense y acabar con los demócratas. La isla de Quíos, situada en la parte central de Jonia, disponía de una fuerte armada propia, compuesta de 60 trirremes. Una vez asegurada la ayuda de la flota espartana, en junio del año 412, tras la llegada de 22 barcos peloponesios, los oligarcas de Quíos iniciaron la sublevación, cuya noticia comenzó a difundirse con gran rapidez por toda Jonia. A los sublevados se adhirieron Eritras, Clazómene, Teos y, ulteriormente, también la principal ciudad de Jonia, Mileto. Después, se sublevó contra Atenas casi la totalidad de Jonia, tanto más que, en los primeros tiempos, los espartanos agitaban con la consigna: «¡Libertad de la Hélade!».

Hechos similares a los de Corcira se repitieron en otras polis. En el año 412 (a. e. v.), aprovechando la presencia de tres trirremes atenienses, los demócratas de Samos organizaron una sublevación y dieron muerte a cerca de 200 ciudadanos nobles; 400 oligarcas fueron condenados a la expulsión; las tierras y casas de la nobleza fueron confiscadas por el demos. Habiendo constatado la fidelidad de esos demócratas, los atenienses les otorgaron la autonomía, de hecho, una independencia *de facto*.

> «Los demócratas se hicieron cargo en adelante del gobierno de la ciudad, sin conceder ningún derecho a los terratenientes y, sobre todo, sin permitir desde entonces que nadie del pueblo les diera una

hija en matrimonio o tomara por mujer a una de las suyas» (Tucídides, VIII, 21).

Atenas, con un régimen democrático, también fue escenario de al menos dos enfrentamientos de la misma naturaleza hacia el final de las Guerras del Peloponeso. La lucha de clases irrumpió en Atenas en forma de violento *stasis*, en el 411 y en el 404. Estos fueron los dos únicos momentos de aguda lucha social en esta polis antes de ver su sistema abolido definitivamente a manos de los macedonios en 322 (a. e. v.).

El golpe oligárquico del 411 sobrevino tras el estrepitoso fracaso de la expedición a Sicilia, una aventura militar que le costó muy cara a la ciudad (415 al 413 a. e. v.). Tras el fiasco siciliano, Atenas quedó muy debilitada frente a Esparta, y los oligarcas vieron la oportunidad de hacerse con el poder. El clima político cambió en Atenas desde que se tuvo conciencia de la magnitud de la derrota en Sicilia. «Para los enemigos de la democracia, para aquellos que desde siempre la habían rechazado como el peor de los regímenes, esa derrota era la prueba de cuán ruinoso podía llegar a ser un régimen en el que «el primero que aparece puede tomar la palabra» (Canfora, 2011:343). La situación era demasiado favorable para que no pasaran a la acción los círculos oligárquicos, la oposición oculta, los viejos resentidos y la *jeunesse dorée* antidemócrata.

«Los atenienses se habían reunido durante mucho tiempo en simposios y pequeños grupos para beber, bromear, cenar, conversar. Muchos de estos *hetaireiai* eran reuniones inocentes, pero conforme se acercaba el final del siglo se convirtieron cada vez más en el refugio de quienes repudiaron o fueron repudiados por la democracia… La conspiración flotaba en el aire, y los *hetaireiai* se volvieron en algunos casos *synomosiai*, bandas de contrarrevolucionarios juramentados, decididos a derrocar la democracia. La importancia de estos grupos de conspiradores era evidente. Formaban las «células» en las que se podría gestar un golpe, y la narrativa de Tucídides destaca su importancia (Tucídides, VIII, 48-49)» (Connor, 1992:197).

Ahora los oligarcas proclamaban frente a la asamblea un programa que era la negación del principio básico de la democracia períclea: el del salario mínimo para todos los ciudadanos. Sostenían que solo quien sirviera en armas como los hoplitas podía obtener un salario y que no más de cinco mil ciudadanos debían tener acceso a la política.

Todo el proceso de toma del poder lo planearon desde un principio unos hombres que se contaban entre los más ricos y «los más influyentes» de Atenas: los trierarcos (Tucídides, VIII, 47, 2). A comienzos de junio del año 411 fue convocada una asamblea popular, pero no en el habitual lugar de las sesiones, el Pynx, sino en Colona (a unos dos kilómetros a las afueras de la ciudad). En esta asamblea fue aceptada la constitución de un Consejo de 400 miembros. Tal Consejo debía regir autocráticamente el Estado, convocando, de acuerdo con su criterio, una asamblea de 5000 ciudadanos, los únicos que gozarían de todos los derechos civiles. Simultáneamente, quedaron abolidos los sueldos de todos los magistrados del Estado.

Los oligarcas habían tomado el poder, sirviéndose ni más ni menos que de los instrumentos propios del régimen democrático. Pero no fue solo la consternación y la parálisis de la voluntad como consecuencia de la derrota, lo que facilitó el golpe, sino también, y no en menor medida, el terror desencadenado por la *jeunesse dorée*. Durante las semanas que precedieron al momento álgido del golpe, se produjo una serie de asesinatos (los primeros en Atenas desde hacía cincuenta años) y se desencadenó una auténtica campaña de terror (Tucídides, VIII, 65, 2 a 66, 5). La asamblea celebrada en Colona fue convocada deliberadamente fuera de las murallas, a donde los hoplitas y la caballería tuvieron que marchar armados como si fueran de campaña, pues los espartanos habían establecido por entonces una guarnición fortificada en Decelía, situada a solo unos kilómetros de ese lugar. A esa asamblea acudieron muy pocos *thetes,* que eran precisamente los que servían como remeros en las naves. La flota estaba lejos de las costas del Ática y se encontraba cerca de la isla de Samos. Los marineros atenienses, al enterarse del golpe, no quisieron reconocer el nuevo orden. Los oligarcas no abolieron las instituciones ca-

racterísticas de la democracia, pero impusieron su completo vaciamiento.

> «Así y todo, el pueblo se seguía reuniendo, y también se reunía el consejo designado por sorteo, pero no se tomaba ningún acuerdo que no contara con el beneplácito de los conjurados, sino que los oradores eran de los suyos y los discursos que se pronunciaban eran examinados previamente por ellos. No se manifestaba, además, ninguna oposición entre los otros ciudadanos debido al miedo que les causaba el número de los conjurados» (Tucídides, VIII, 66, 1-2).

Si, por ejemplo, alguien levantaba una voz de desacuerdo en las mudas asambleas, enseguida «era eliminado mediante algún procedimiento adecuado, y no se hacía ninguna investigación sobre los autores» (Tucídides, VIII, 66, 2). Ese fue el caso de Androcles, uno de los jefes demócratas más notorios, asesinado, revela Tucídides, «por algunos jóvenes». Y es que, como dice Lintott (1982:145), unos ciento veinte jóvenes caballeros actuaban como si fueran hombres de las SS al servicio del Consejo de los Cuatrocientos.

Pero el régimen oligárquico solo duró unos meses. La principal razón de su fragilidad fue que los nuevos gobernantes no pudieron cumplir con la tarea principal que pensaban acometer al hacerse con el poder. Los oligarcas estaban convencidos de que los espartanos se avendrían a una paz honrosa con los atenienses respetando el *statu quo*, que aquellos habían propuesto previamente. Sin embargo, no tuvieron en cuenta que, ante la debilidad del adversario, el enemigo se vuelve más exigente y presenta nuevas condiciones. Los espartanos, durante el año 412, tuvieron una serie de brillantes éxitos entre destacados miembros de la Unión Marítima de Atenas y un tratado suscrito con los persas les proporcionaba flota y dinero.

Desde el punto de vista de la política exterior de los persas, no había nada contradictorio en subsidiar tanto a los atenienses como a los espartanos: la guerra entre los helenos, que debilitaba a Grecia en su conjunto, era el objetivo de Persia. Por lo tanto, ahora los espartanos no se sentían satisfechos ni con los términos del *estatus quo* que

ellos mismos habían propuesto y que ya en sí mismo resultaba vergonzoso para los atenienses.

Al no conseguir la paz, la guerra continuó y la situación en Atenas siguió empeorando. Los oligarcas estaban divididos y después de una derrota en Eretria, Eubea se alejó de Atenas, lo que supuso un duro golpe económico, ya que Eubea proporcionaba al tesoro estatal ateniense más ingresos que el conjunto de toda el Ática. Finalmente, la constitución oligárquica y el Consejo de los Cuatrocientos, que existían desde hacía unos cuatro meses, fueron abolidos. La mayoría de la asamblea se posicionó del lado del grupo oligárquico moderado. Fue este gobierno de los 5000, el gobierno de la oligarquía moderada, el que se ganó los elogios de Aristóteles y Tucídides.

> «Al parecer, este sistema político fue útil en aquellas circunstancias, ya que, siendo tiempo de guerra, el poder correspondía a los hoplitas… luego de votar que ninguna magistratura estaría subvencionada» (Aristóteles, La constitución de Atenas, 33).

> «Durante su primera etapa es cuando parece, al menos en mi tiempo, que han tenido mejor gobierno los atenienses, pues se dio un mesurado equilibrio entre los oligarcas y la masa, y eso fue lo que primero contribuyó a levantar la ciudad de la pésima situación en que se encontraba» (Tucídides, VIII, 97, 2).

No obstante, la guerra continuó todavía durante años, hasta que en 405 una Atenas, al límite de sus fuerzas, sufrió su último gran descalabro en la batalla naval de Aegospotamos. Casi todos sus barcos cayeron en manos de los enemigos o se hundieron; tres mil atenienses se rindieron y luego fueron ejecutados. Aegospotamos marcó no solo la derrota de la flota ateniense, sino también la derrota de la democracia.

En toda la Hélade había triunfado la oligarquía reaccionaria. La «libertad» helena proclamada por Esparta se vio reducida, en primer lugar, a la implantación de reaccionarios gobiernos oligárquicos, que mediante el terror masivo intentaban borrar la memoria del orden democrático. En el año 404, con los espartanos en el Pireo, los aris-

tócratas expulsados regresaron, y una vez más una asamblea popular derrocó la democracia en Atenas. Bajo la mirada del general espartano Lisandro, y con sus tropas armadas en la ciudad, la asamblea eligió a los Treinta: una magistratura extraordinaria que tenía el cometido de escribir una nueva constitución. Fueron elegidos para componerla los oligarcas más extremistas encabezados por Crítias, un discípulo de Sócrates. Jenofonte, también discípulo de Sócrates, fue nombrado uno de los jefes de la caballería, el arma que por su composición social brindaba más confianza a los Treinta.

Se desató un feroz régimen de terror. Durante los ocho meses de su Gobierno, los Treinta ejecutaron a no menos de 1500 personas. Según Isócrates (IV, 113) «mataron sin juicio en tres meses a más gente de la que Atenas había juzgado durante toda su hegemonía». Cuando las detenciones empezaron a provocar protestas concertadas, seleccionaron un cuerpo de 3000 como socios teóricos del régimen y despojaron de las armas al resto de los ciudadanos. Sabemos que Sócrates y un tal Melitos estaban entre el grupo de cinco enviados a arrestar a León de Salamina, pero Sócrates se negó a obedecer la orden.

De acuerdo con una resolución de los Treinta, cualquiera de los ciudadanos podría ser ejecutado sin juicio previo y cualquiera de los Treinta podía detener, a su criterio, a un meteco y apropiarse de sus bienes confiscándolos. Un célebre orador ateniense, el meteco Lisias, en su discurso *Contra Eratóstenes,* uno de los Treinta, describe detalladamente la implacabilidad con que los tiranos expoliaban y saqueaban a los metecos, apropiándose de sus pertenencias. Después, el terror de los tiranos se volvió no solo contra los demócratas o los metecos, sino también contra los mismos oligarcas moderados.

Pronto la división surgió entre los Treinta y fue aprovechada por unos cientos de demócratas emigrados que se acantonaron en la fortaleza fronteriza de Filae, apoyados por los demócratas tebanos, que temían el establecimiento definitivo de la oligarquía en Atenas. A la cabeza de los emigrados atenienses estaba Trasibulo, un ferviente partidario de la democracia. La victoria de la resistencia democrática en

403 se hizo solo posible por un repentino y radical cambio de la política de Esparta, que renunció a seguir prestando apoyo al gobierno de los Treinta.

Trasibulo, en una batalla decisiva junto a Municia, derrotó al ejército de los oligarcas; ocupó el Pireo y la fortaleza de Municia. En esa batalla pereció Crítias, tras lo cual los oligarcas extremistas huyeron a Eleusis, los moderados eligieron diez nuevos jefes y los demócratas se fortificaron en el Pireo. En Atenas, el poder pasó temporalmente al comité de los diez, pero muy pronto fue derrocado y dio paso un sistema democrático restaurado que declaró la amnistía por todos los crímenes políticos anteriores. El demos ateniense se comportó con sorprendente magnanimidad en esa victoria, recibiendo grandes alabanzas, especialmente por parte de Aristóteles.

En la democracia restaurada, aquellos que habían arropado a Trasíbulo en el Pireo, pero no eran propietarios, tendrán cada vez menos peso. Mucho menos que en los años en los que Cleón había dirigido la ciudad pospericlea. Trasíbulo quería conceder la ciudadanía a todos los que habían combatido a su lado, «incluso a algunos que eran sin duda esclavos» (Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 40, 2.), pero la propuesta se descartó por ilegal. Con la nueva democracia no se volvió a la situación anterior.

No obstante, los ciudadanos que habían ofrecido una resistencia inicial a la tiranía fueron honrados por la recién reinstaurada democracia ateniense. A los que se habían acantonado en File cuando se impuso el gobierno de los Treinta se les otorgó una corona de olivo y 1000 dracmas para ser utilizados de modo colectivo en un sacrificio. Sus nombres fueron inscritos en una estela levantada en el Metroon, parte de la cual ha sido rescatada por los arqueólogos; también contenía el siguiente epigrama: «El antiguo pueblo de Atenas recompensó a estos hombres con coronas por su excelencia, ellos fueron, arriesgando sus vidas, los primeros en oponerse a los que gobernaban la ciudad con leyes injustas» (Krentz, 1982:112; Wolpert, 2002:88). Pero si hemos de hacer caso a un posterior testimonio literario, los oligarcas también honraron a sus héroes. En un escolio de Esquines (*Con-*

tra Timarco, I, 39) se nos dice que sobre la tumba de Crítias, líder de los Treinta, pusieron una estela en la que se veía a la personificación de la Oligarquía con una antorcha en la mano, en actitud de prender fuego a la Democracia. También figuraba la siguiente inscripción: «Esto es un monumento conmemorativo a esos nobles hombres que, al menos durante un breve periodo de tiempo, supieron domesticar la arrogancia del maldito pueblo ateniense.»

El estático sistema espartano tampoco se libró de la lucha de clases en el siglo V, y el inicio en el proceso de descomposición de ese modelo de sociedad comenzó ya entonces. Tras las Guerras Médicas se desató una lucha interna entablada en el seno de la clase dirigente espartiata. Como ocurrió en Atenas con Timocles, en Esparta también despuntó una figura que fue determinante en ese proceso: el regente Pausanias. Pausanias pertenecía a la familia real espartana de los Agíadas y era sobrino del diarca Leónidas, el héroe de las Termópilas.

Tras la muerte de Leónidas, Pausanias se convirtió en regente en nombre de su primo que entonces era menor de edad, y desempeñó un papel determinante en la batalla de Platea, derrotando a los persas. Conquistó Tebas y Bizancio, pero los aliados se quejaron de su actitud despótica y de su política de acercamiento a los persas, lo que provocó su destitución. Pero como en el caso de Temístocles, lo que subyacía en el fondo era la defensa por parte de Pausanias de una política exterior espartana, contraria a la que mantenía la clase oligárquica, de ceder la hegemonía marítima a Atenas, para preservar la estabilidad social y económica del Estado, cuya piedra angular era el ilotismo. «Los grandes propietarios de tierras en Esparta no deseaban sacrificar su modo de vida ante el esfuerzo que exigía el imperialismo al que los abocaba Pausanias» (Andrewes, 1978:95). Pausanias terminó despertando fuertes sospechas y terminó siendo eliminado.

Un seísmo de gran intensidad sacudió Laconia en 464 o 465 (Pausanias, IV, 24, 5). El terremoto dejó sentir sus efectos sobre el centro urbano, y las pérdidas humanas, imposibles de cuantificar, debieron de ser elevadas —Diodoro (XI, 63, 1) habla de más de veinte

mil «lacedemonios» muertos—. Aunque la cifra sea exagerada, entre los muertos debió haber muchos jóvenes que fueron enterrados en una enorme fosa común llamada «Seismatiatis», es decir, «lugar dedicado al terremoto». Este desastre demográfico, lógicamente, afectó a la capacidad militar lacedemonia, lo que fue aprovechado por los ilotas para organizar un levantamiento en Mesenia, su tierra natal esclavizada. A ellos se unió la población perieca de dos ciudades: Turia en Mesenia y Etea en Laconia.

Tucídides (I, 103, 1) precisa que esta revuelta, cuyas proporciones la hicieron merecer el nombre de «Tercera guerra mesenia», duró diez años, pero hoy se considera que debieron ser algunos menos, de forma que la revuelta acabaría entre 460 y 458, aunque resulta imposible datar con exactitud su duración. Lo que queda fuera de cuestión es que la sublevación ilota a la que dio pie el seísmo de 464 puso en jaque durante varios años los fundamentos políticos, sociales y económicos de Esparta.

La información más confiable sobre esta guerra se encuentra en Tucídides y Heródoto (IX, 64). Los ilotas rebeldes se fortificaron en el monte Itome, una auténtica fortaleza natural. Los espartanos, incapaces de derrotar el movimiento, pidieron ayuda de la liga helénica para aplastar una revuelta de un claro contenido social. Las polis esclavistas, incluida Atenas, acordaron aportar contingentes para ahogar esa sublevación de esclavos.

Los atenienses, especialistas en asedios, participaron con cuatro mil hoplitas (Aristófanes, *Lisistrata* 1143) que colaboraron durante un tiempo en el sitio de Itome, pero a medida que este se prolongaba, los espartanos comenzaron a sospechar la connivencia de la democrática Atenas con los rebeldes sitiados. Así que en 462 los espartanos despidieron a los atenienses, únicamente a ellos de entre todos los aliados, con la excusa de que su concurso ya no era necesario, incurriendo con ello en una ofensa pública a la que había que sumar los costes económicos de la expedición. En cuanto a los mesenios supervivientes de Itome, los espartanos pactaron su salida del Peloponeso, obedeciendo un oráculo délfico que escondía el fracaso

espartano en aplastar la revuelta. Atenas ayudará a asentarse a ilotas mesenios en el estratégico enclave de Naupacto, al norte del golfo Corintio.

Todos estos acontecimientos agravaron el mal endémico que aquejaba a Esparta: la oligantropía*,* la escasez de ciudadanos de pleno derecho. El descenso en el número de *homoioi,* agravado desde el terremoto de 464 y acelerado todavía más por la larga y extenuante guerra contra Atenas, llevó al Estado espartano a adoptar medidas extremas. Es entonces cuando encontramos por primera vez a ilotas sirviendo como hoplitas en el ejército lacedemonio, medida que se explica por la necesidad imperiosa de infantes, y por reducir el peligro de un rebrote de revuelta ilota en Laconia, en medio de la guerra contra los atenienses y sus aliados. Si hemos de hacer caso a Tucídides, esta medida se combinó con otra mucho más terrible.

> «Los espartiatas habían proclamado que se haría una selección de cuantos ilotas consideraran haber prestado los mejores servicios en defensa de los lacedemonios, porque tenían el propósito de concederles la libertad; con ello los ponían a prueba, pensando que, por su orgullo, aquellos mismos que tuvieran la pretensión de ser cada uno el primero en obtener la libertad, serían también los que estarían más dispuestos a rebelarse contra ellos. Seleccionaron a unos dos mil, que fueron coronados y recorrieron los santuarios como si hubieran sido liberados; pero no mucho después los hicieron desaparecer y nadie supo de qué forma fue eliminado cada uno» (Tucídides, IV, 80, 2-4).

Los dos casos que acabamos de exponer dejan traslucir dos vías radicalmente diferentes de abordar un mismo problema por parte del Estado espartano, el de la amenaza ilota, que en plena guerra se tornaba acuciante. Lo cierto es que incluso las polis en constante guerra unieron sus esfuerzos en la lucha contra los esclavos. En el tratado de paz entre Atenas y Esparta (480 y 479 a. e. v.) se dice: «Si la clase de los esclavos se subleva, los atenienses prestarán auxilio a los lacedemonios con todas sus fuerzas, de acuerdo con los medios a su alcance» (Tucídides, V, 23, 3).

En 413, después de la ocupación por los espartanos de Decelia, uno de los *demos* áticos situados al noroeste de Atenas, a una distancia de 120 estadios (cerca de 22 kilómetros), sus «más de veinte mil esclavos», según Tucídides (VII, 27, 5), «se pasaron al enemigo, incluida la mayoría de los artesanos». Este contingente constituía la cuarta parte de todos los esclavos de Atenas, lo que desorganizó toda la producción artesanal. Según dice Tucídides, los atenienses perdieron todo su territorio, sucumbió toda la hacienda pequeña y mediana y los caballos morían de inanición. Esta fuga atestigua principalmente un fuerte deterioro en la situación de los esclavos, ya que, al comienzo de la guerra, a pesar de las invasiones anuales de los espartanos en el Ática, los esclavos atenienses no corrieron al lado del enemigo (Pseudo-Jenofonte, *La república de los atenienses*, I, 10).

Las fugas de esclavos de un campo a otro causaron un daño muy grave a las políticas de uno u otro contendiente y, por ello, se tuvieron en cuenta al concluir distintos tratados. Durante la tregua en la Guerra del Peloponeso se incluyó una cláusula, según la cual: «Durante este periodo, no acogeremos a los desertores, ya sean libres o esclavos, ni vosotros ni nosotros» (Tucídides, IV, 118, 7).

Sin embargo, en el siglo V también encontramos ejemplos de acciones más activas, como la revuelta de esclavos en Argos en 494 que se asoció con la derrota de las tropas de Argos en la guerra con Esparta, circunstancia que los esclavos aprovecharon para tomar la ciudad.

> «Quedó Argos de resultas de aquella guerra tan huérfana de ciudadanos, que los esclavos que en ella había, apoderados del Estado, se mantuvieron en los empleos públicos hasta que los hijos de los Argivos allí muertos llegaron a la edad varonil, pues entonces recobraron el dominio, quitando a los esclavos el mando y echándolos de la ciudad, si bien los expulsados lograron con las armas en la mano hacerse dueños de Tirinto. Por algún tiempo quedaron así los negocios en paz y sosiego, hasta tanto que quiso la desventura que cierto adivino Cleandro, natural de Figalia, pueblo de la Arcadia, juntándose con los esclavos dominantes en Tirinto, lograse alarmarles con sus razones contra los de Argos, sus señores. Encendíose con esto una

> guerra entre señores y esclavos que duró bastante tiempo, y de que a duras penas salieron al cabo vencedores los Argivos» (Heródoto, VI, 83).

Esta historia de Heródoto, resulta incomprensible. Lo que sabemos es que Cleómenes, al frente de un ejército exclusivamente espartiata, había asestado un duro revés a los argivos en la batalla de Sepea, cerca de Tirinto. Los argivos dejaron en el campo nada menos que seis mil hoplitas muertos. La derrota argiva fue de tal magnitud que el cuerpo cívico y militar necesitó toda una generación para recuperarse, un lapso de tiempo conocido como *interregno,* durante el cual el gobierno de la ciudad pasó a manos de esclavos, según Heródoto. En el relato del historiador se debe entender por «esclavos» a los *gimnetes,* una parte de la población doria de Argólida, que eran una clase de esclavos públicos, equivalente a los ilotas de Esparta y a los *penestes* de Tesalia, una población arcaica sometida por los dorios y que perdieron su libertad a manos de los conquistadores.

Un movimiento esclavista más activo, con elementos de organización, tuvo lugar en Siracusa en el año 414. A la cabeza de los esclavos estaba un tal Sosistrato.

> «Hermócrates le envío como embajador a Démaco —uno de sus comandantes de caballería, que era familiar y amigo de aquél—, comunicándole en nombre de los generales que iban a dejar a todos libres, admirados por su determinación, y que, por otra parte, armarían a todos y les darían la misma soldada, y que nombraban al propio Sosístrato colega suyo en el mando, y que viniera ya para deliberar con los generales sobre cuanto precisaba urgentemente su tropa» (Polieno, Stratagemas, I, 43).

Hermócrates, que contaba con un destacamento de 600 hoplitas, recurrió al engaño. Los esclavos creyeron en sus promesas y cayeron en la trampa: los líderes del movimiento fueron capturados y ejecutados; muchos esclavos fueron devueltos a sus amos; pero parte de los esclavos pudieron huir al campo ateniense, cuya flota lideraba en este momento el asedio de Siracusa.

VI

Polis ideal y polis deseable

Las Guerras del Peloponeso trajeron la ruina para muchos y también cambios profundos en lo económico y en lo social que supusieron la riqueza para otros. En el campo se hicieron sentir de modo particular los efectos del final de la guerra. Mientras que el conflicto había empobrecido a muchos pequeños propietarios, la paz supuso un cierto desarrollo de una agricultura a gran escala. En el tratado *Económico* escrito por Jenofonte se refleja esta situación, y se demuestra que, con las prácticas adecuadas, la agricultura podía convertirse en muy rentable, si se basaba en el uso de mano de obra esclava, y centrada en la obtención de beneficios comerciales.

Como ejemplo, Jenofonte cita la propiedad de un tal Iscómaco, quien, gracias a la racionalidad de nuevos métodos de cultivo, se aseguraba unos sustanciosos ingresos. «Nada queda más mejorado —decía Iscómaco— que un campo convertido de erial en productivo. Porque ten por seguro, Sócrates, que ya conseguimos que muchos terrenos alcancen una cotización muy por encima de su valor origina-

rio» (*Económico*, XX, 23, 24). Este Iscómaco también se dedicaba a la compra y reventa de terrenos. Muchos empresarios amasaron fortunas con la compra por casi nada de parcelas devastadas por la guerra, para convertirlas en grandes explotaciones… La finca de un tal Fenipo, mencionado por Demóstenes, tenía unas 360 hectáreas.

Así, muchos de los pequeños propietarios arruinados emigraron a las ciudades en busca de trabajo y comida, convirtiéndose en una especie de chusma lumpen (*okhlos*). En los discursos de Isócrates, quedó reflejado que el número de pobres, que se esforzaban por vivir a expensas de la polis, había aumentado después de la guerra.

> «En época pasada ningún ciudadano carecía de lo necesario ni avergonzaba a la ciudad mendigando a los transeúntes, mientras que ahora son más los pobres que los ricos». (Isócrates, VII, 83).

Pero respecto a las demandas de los ciudadanos más pobres, exigiendo ayuda del Estado, Aristóteles escribía: «Los pobres, que apenas acaban de recibir, ya están necesitados otra vez, y esta manera de ayudarles es como un tonel lleno de agujeros» (*P*. 1320 a)

Es significativo que para el siglo IV, en comparación con la época anterior, tengamos un número mucho mayor de referencias a la *ergasteria*, grandes talleres artesanales que utilizaban principalmente mano de obra esclava. El padre del famoso orador Demóstenes poseía dos *ergasteria*, una especializada en la fabricación de espadas, y la otra de muebles. El primer taller empleaba a 33 esclavos altamente cualificados, y en el segundo no menos de 20. Entre los dos le reportaban unas 52 minas[19] al año (Demóstenes, XXVII, 9 y 18; Plutarco, *Demóstenes*, 4).

El crecimiento de la gran producción artesanal, a su vez, estimuló un mayor desarrollo del comercio y el crédito. En el siglo IV aparecen las primeras informaciones sobre banqueros que realizaban operaciones crediticias en toda la Hélade a gran escala. Por los discursos de Isócrates (XVII) y Demóstenes (XXXVI, XLV - XLVI, XLIX), conocemos bien una de esas casas bancarias de Atenas, que terminó regentada por Pasion, un liberto que más tarde se convirtió

en ciudadano ateniense de pleno derecho. El capital de trabajo de esta empresa, se puede estimar en una suma redonda de más de 50 talentos (Demóstenes, XXXVI, 5).

Por tanto, un rasgo característico de la época es la actividad de grandes empresarios. Sus operaciones exitosas, que sirvieron como expresión del crecimiento general y el éxito de una gran economía privada, se convirtieron en tema de discusión en la literatura del siglo IV. Para algunos escritores, estas operaciones eran solo un símbolo de la especulación malsana propia de la época. Así, el orador ateniense Lisias, en su discurso *Contra los vendedores de trigo*, ataca a los especuladores que compraban a los comerciantes mayoristas y luego subían los precios.

> «Obtienen el mayor beneficio —exclamaba el orador, dirigiéndose a los jueces atenienses— precisamente cuando, por anunciarse un desastre a la ciudad, venden el trigo más caro. Con tanta complacencia observan vuestras calamidades, que de unas se enteran antes que los demás y otras las propalan ellos mismos —«las naves del Ponto han quedado destruidas o han sido acorraladas por los lacedemonios cuando iban a salir navegando» o «los mercados han quedado cerrados» o «se van a denunciar los tratados» —y han llegado a tal punto en su odio, que intrigan contra vosotros en las mismas oportunidades que los enemigos» (Lisias, 14-15).

Otros, sin negar el carácter especulativo de tales operaciones, se interesaron principalmente en los métodos prácticos gracias a los cuales estos empresarios lograban el éxito económico. Aristóteles, en su obra *La Política* (*P.*), el filósofo menciona a un ciudadano siciliano que compró todo el hierro encontrado en las minas, lo vendió a los comerciantes a un alto precio y así amasó una fortuna colosal de 50 talentos. En la *Ética a Nicómaco*, considerando la cuestión del intercambio justo, es decir, el intercambio equivalente y el dinero como una medida condicional del valor de las cosas intercambiadas, estuvo cerca de diagnosticar el problema cardinal de la economía política: el problema del valor (*P.* 1257b). Sin embargo, fue incapaz de resolver que el problema del valor radica en el trabajo socialmente materializado.

La consecuencia natural del desarrollo de la gran economía privada y el espíritu empresarial fue la polarización de la propiedad. Demóstenes se escandaliza por la ostentación que hacen algunos de su poder económico y compara las actitudes morigeradas de los grandes hombres públicos de antaño con los del presente.

> «Por el contrario, las casas privadas de los que entonces estuvieron en el poder eran tan modestas y tan en consonancia con el nombre de nuestra constitución, que la casa de Temístocles, la de Cimón y la de Arístides y de los brillantes hombres de entonces, si alguno de vosotros conoce cuáles son, puede ver que en nada son más espléndidas que las de sus vecinos. En cambio, ahora, varones atenienses, en cuanto a obras públicas, nuestra ciudad se contenta con poner en servicio los caminos y fuentes, acometer obras de blanqueo y otras naderías… (pero) por lo que a obras privadas se refiere, los que han estado al frente de algún cargo público, se han construido casas particulares más imponentes que las edificaciones públicas» (Demóstenes, XIII, 28-30).

Sin embargo, Isócrates no puede dejar de lamentarse por el «acoso» que, según él, sufren los ricos.

> «Cuando yo era niño, se consideraba tan seguro y respetable el enriquecerse que faltaba poco para que todos fingieran haber adquirido una fortuna mayor de la que tenían, porque deseaban participar de esta fama. Ahora, en cambio, hay que preparar y examinar una defensa por ser rico como si se tratara del mayor delito, si es que uno quiere estar a salvo. Porque se ha hecho mucho más peligroso parecer rico que delinquir» (Isocrátes, XV, 160)

En el mundo rural, el empobrecimiento de muchos queda confirmado por fuentes epigráficas. En particular, es significativa la reaparición, por primera vez desde Solón, de los mojones (*horoi*) que señalaban las deudas en los campos. Se trataba de pequeños pilares de piedra que se colocaban en parcelas y que servían de garantía para un préstamo. Los postes estaban tallados con inscripciones que indicaban la propiedad pignorada, el nombre del acreedor y el monto de la deuda u otras obligaciones.

Así, las principales utopías del siglo IV surgirán como respuesta a la devastación y a los cambios producidos por las Guerras del Peloponeso, y son un intento de teorizar formas políticas que paliarán esos efectos, proponiendo fórmulas que respondían a una ideología común. Esa ideología es la que inspira, y da forma, al pensamiento político de Sócrates, Platón y Aristóteles. Sus análisis y recomendaciones políticas están lejos de ser ajenas al partidismo. Nunca se puede ser espectador neutral y desinteresado del conflicto social, y las teorizaciones de estos grandes pensadores, más utópicas o más pragmáticas, fueron respuestas ideológicas conservadoras a ese conflicto. Estos tres pensadores defendían y justificaban los valores, las actitudes y el modo de vida de un grupo social ateniense en rápido declive: la aristocracia tradicional terrateniente en oposición al creciente número de nuevos tenedores de tierras, de comerciantes, fabricantes, artesanos, tenderos y jornaleros.

Obviamente, Sócrates, Platón y Aristóteles, —de ahí su grandeza intelectual— no fueron meros apologistas panfletarios de la aristocracia en declive. Su pensamiento político no era en modo alguno idéntico a los valores y actitudes de la aristocracia tradicional, aunque participaba con ella de un núcleo ideológico común. Consideraban que el pueblo era ignorante e incompetente, motivado por estrechos intereses egoístas, irrespetuoso con sus superiores, insolente y vulgar, irresponsable y voluble, una chusma sometida a las lisonjas de los demagogos victimarios de los nobles adinerados. En resumen, condenaban el comercialismo, estrechamente asociado a la democracia, y los valores empresariales, comerciales y populares (Günther, 1988:61).

A los «sabios pastores» propuestos por Sócrates como conductores ideales de la polis, la realidad política oponía ahora a los gobernantes atenienses del momento, cuya incompetencia solo era comparable a la estupidez de la asamblea popular, formada por zapateros, taladores, herreros, marineros, comerciantes, tenderos, etc. (Platón, *Critón*, 48a). Muchos de los pensadores del momento participaban de una nostalgia generalizada por la antigua constitución de Solón, con su respeto por los privilegios que reservaba el gobierno para las clases altas.

A esto hay que sumar que el mundo intelectual de la época mostraba, en general, una creciente admiración por la monarquía idealizada, necesaria para frenar los excesos de la democracia y los desórdenes cívicos derivados del gobierno del pueblo. Los teóricos conservadores más destacados prestaron gran atención al desarrollo del concepto del «monarca ideal». La figura socrática de «el buen pastor» tomaba formas muy diversas, como eran la simpatía por Macedonia y la idolatría hacia Filipo II y Alejandro Magno; la admiración por el filósofo-rey que proponía Platón; o el idealismo romántico que Jenofonte mostraba hacia Ciro el Grande y otras.

Todas estas actitudes formaban parte integral de la perspectiva socrática, y fueron fundamentales para las elaboradas construcciones intelectuales de Platón y Aristóteles. El pensamiento político socrático fue una justificación intelectualmente sofisticada e ingeniosa para la crítica a la democracia y el intento de mantener el *statu quo* oligárquico bajo nuevos presupuestos. A los ojos de la élite, los nuevos señores de la política ateniense eran despreciables, simplemente, por las actividades a las que se dedicaban y por su oscuro origen. Para las clases con abolengo, que habían monopolizado el poder hasta entonces, había poca diferencia entre el rico «comerciante de cuero» Cleón y el pequeño vendedor con un puesto en el mercado. Para ellos, Cleón era simplemente una versión más próspera del mismo tipo social despreciable.

Lo cierto era que junto a la clase que se enriquecía con el comercio y la artesanía se encontraban también muchos simples ciudadanos, que, según testimonio de Demóstenes, «la pobreza fuerza a ejercer muchos oficios propios de esclavos» (Demóstenes, LVII, 45), aunque seguían teniendo derecho a voto. Los que trabajaban como obreros, no eran socialmente muy valorados, pero conservaban sus derechos políticos. En la asamblea popular y los tribunales solo había ciudadanos, y la mayor parte de estos ciudadanos también eran pequeños productores o meros asalariados del Estado, como remeros en los trirremes. Esta realidad es la que permite comprender el verdadero significado de la afirmación de que el «*demos* era señor del mercado, de los puertos y del Pynx» (Ehrenberg, 1962:162).

Este desprecio por los hombres nuevos que habían labrado su fortuna con las actividades artesanales o comerciales y que contaban con el apoyo del populoso *demos* ateniense, pretendía ser una denuncia frente al «declive moral» de Atenas. El cuadro que pintaban sus críticos era el de la desintegración social y moral de la polis, la dominación de la demagogia irresponsable e ignorante, el declive del espíritu cívico y las creencias religiosas, y el aumento de la corrupción, la ociosidad, el egoísmo y la gratificación sensual. Como en el caso de la mayoría de las caricaturas, sin duda existía algo de verdad en esta; pero Atenas seguía siendo una polis notable con un funcionamiento más o menos democrático dentro de los parámetros del esclavismo.

En 399 Atenas se había recuperado de la desastrosa derrota final y de la ocupación por parte de los espartanos. El resurgimiento fue aún más notable cuando se recuerda que aproximadamente un tercio de la población se había perdido durante los años de plaga de 430-426, que aproximadamente la mitad de las fuerzas armadas nunca había regresado de la catastrófica aventura siciliana de 415-413, que bajo el terrorismo del gobierno respaldado por los espartanos de los Treinta Tiranos, se habían perdido más vidas, si vamos a creer a Jenofonte, que en los diez años anteriores de lucha con Esparta, y que la guerra había terminado con la pérdida del Imperio ateniense… Pero también era cierto, que, en la época de Platón, la aristocracia había alcanzado su punto más bajo.

Como escribe Ehrenberg, «Fue una crisis de la que no hubo vuelta atrás. Durante mucho tiempo la aristocracia ateniense había sido, política, social e intelectualmente, la clase dominante, también en el Estado democrático. Pero poco a poco perdieron su posición… Mucho más fatal que la irrupción parcial de los más ricos y las clases medias fue el cambio que experimentó la nobleza en sí misma. Esto fue incluso más devastador en su efecto que las bajas de guerra que habían recaído con más peso sobre las clases altas. Los nobles avanzaban rápidamente hacia la autodestrucción» (Ehrenberg, 1962:111) y su último refugio fueron las formas. Como muchos de sus aristocráticos contemporáneos y sucesores, Platón tiende en un grado notable a identificar la virtud moral y la capacidad con la gentileza, la

gracia, el refinamiento, la cultura, etc., y el vicio y la ineptitud con la vulgaridad, la tosquedad, la «insolencia» y la presunción. Es Ehrenberg quien destaca la importancia que la forma y el estilo de vida tuvieron para los aristócratas atenienses del siglo IV, y se apoya en Aristófanes como testigo de esas actitudes. «En general, los nobles prestaron mucha atención a sus modales y porte. Podría considerarse como el deber de un noble mostrar un rostro impasible para ocultar sus sentimientos frente a la gente. En *Los pájaro*s, Poseidón, el dios preferido de los caballeros, adopta una pose muy distinguida y se horroriza ante el dios bárbaro porque llevaba su túnica de cualquier manera» (Ehrenberg, 1962:102). Si recordamos cómo describe Homero el aspecto físico del «descarado» Tersites, encontramos un evidente paralelismo entre la figura, el porte externo y la calidad humana de estos maltratados personajes. Este declive se convirtió en uno de los temas favoritos en la literatura ateniense del siglo IV y frente a él surgieron las teorizaciones políticas de Platón y Aristóteles.

La ciudad ideal de Platón era aristocrática, como veremos a renglón seguido, pero esa aristocracia no era ya la de la leyenda homérica, sino una aristocracia moderna, culta y urbana, con valores adecuados a su nueva condición. Los valores aristocráticos que propone Platón no son claramente los de la familia feudal y los señores de la guerra, sino más bien los valores de una clase ociosa terrateniente que debe ocupar el lugar que le corresponde en la polis como clase dominante moderna. Esa es la tarea que se propuso Platón con sus obras *La República* y *Las Leyes*. Difícilmente se puede imaginar una base filosófica más eficaz para defender el caso de la aristocracia ateniense tradicional que los principios establecidos en *La República* e implementados en las Leyes. Platón y Aristóteles fueron los dos brillantes teóricos de las élites, el primero en clave claramente utópica, en su obra *La República*, el segundo en clave pragmática con su obra *La Política*.

En sus obras, Platón se plantea la consecución de un modelo «ideal» de Estado. Este modelo no es la descripción de un sistema existente, sino el modelo que debería surgir del proyecto que el filósofo propone en *La República*, un proyecto que nunca se vio plasmado en la realidad, un proyecto que, en ese sentido, era una utopía.

Para ejemplificar en qué principio cardinal debe fundamentarse el Estado ideal que Platón se proponía describir, el filósofo recreó, en dos de sus diálogos, un viejo mito sobre el origen de Atenas. La antigua Atenas y su enemiga, la Atlántida, representadas ambas en los diálogos *Timeo* y *Crítias*, constituían una notable pareja de opuestos que podían asimilarse a una utopía primigenia y a un modelo de distopía. Del enfrentamiento desigual de estas dos comunidades se derivaba una lección fundamental que debía tenerse en cuenta en la constitución del modelo social perfecto.

La representación que Platón hace del tipo distópico, el Estado atlante, resulta ser mucho más brillante e interesante que la descripción del tipo utópico encarnado en la Atenas originaria. La genialidad del filósofo en la descripción que hace de la Atlántida le aseguró a esa fantasía una larga vida en la literatura utópica, donde se convirtió en un ejemplo de un poderoso país de ultramar, un verdadero tipo de utopía geográfica, pero con un final desgraciado por no tener en cuenta un principio esencial. Veamos la historia que Platón nos cuenta.

El país de los atenienses, cuando los dioses se repartieron el mundo, fue heredado originalmente por Hefesto y Atenea, dioses con un amor especial por la sabiduría (*philosophia*) y el arte (*philotechnia*). Nueve mil años antes de la época en que Platón habla de ella, esta área geográfica ofrecía a la gente muchas más posibilidades que el Ática en la que había nacido el filósofo. En ese pasado mítico, tenía el Ática un suelo fértil, no erosionado por inundaciones posteriores; contaba con muchas fuentes de agua abundantes aún no destruidas por los terremotos. Asimismo, la elevación dominante de la Acrópolis era mucho más extensa…

La población de la antigua Atenas estaba dividida en dos clases principales: los de estatus más alto eran los guerreros (*a machimón*) y los de condición más baja los artesanos (*demiourgoi*) y agricultores (*georgoi*). Los organizadores divinos desde el principio aislaron a la clase de guerreros del resto de la población. Los guerreros vivían separados en la Acrópolis, donde tenían viviendas comunes y comidas comunes

(*sissitias*). No tenían nada en propiedad y todo lo consideraban común. No desempeñaban trabajos productivos y recibían lo que necesitaban de la comunidad. Organizado de esta manera, el Estado ateniense fue capaz de rechazar la ofensiva de los atlantes, que amenazaban con conquistar toda la ecúmene conocida entonces.

El clan atlante, a su vez, debía su origen y prosperidad al dios Poseidón, quien, habiendo recibido una enorme isla más allá de las Columnas de Hércules (es decir, más allá de Gibraltar, en el océano Atlántico), y al casarse allí con una mujer mortal, dio nacimiento a cinco pares de gemelos varones, quienes sentaron las bases para diez dinastías reales (*Timeo*, 24 d - 25 d; *Crítias*, 108 e - 109 a, 112 e - 121 s). Las principales leyes eran aquellas que disponían que los distintos reyes debían ayudarse mutuamente, no atacarse unos a otros y tomar las decisiones concernientes a la guerra y otras actividades comunes, por consenso. Alternadamente, cada cinco y seis años, los reyes se reunían para tomar acuerdos y para juzgar y sancionar a quienes habían incumplido las normas que los vinculaban.

Pero la soberbia y las ansias de dominación se volvieron características de los atlantes. Según el *Timeo*, comenzaron una política de expansión. El poder de los reyes de la Atlántida se basaba en las innumerables riquezas del país y la enorme fuerza militar. Así, las fuerzas armadas de los Atlantes estaban formadas por 10 000 carros de guerra, 120 000 jinetes, 60 000 parejas de guerreros, 120 000 hoplitas, 120 000 arqueros y honderos, etc., así como 1200 barcos. Toda esta monstruosa masa de tropas fue arrojada por los reyes de la Atlántida para conquistar las tierras de este lado de las Columnas de Hércules (es decir, el Mediterráneo), pero, frente a los atenienses, sin igual en coraje, fueron rechazados y derrotados. Los terremotos e inundaciones que siguieron a la derrota destruyeron las tropas en una noche, y todo el país de los atlantes se hundió en las profundidades del mar; solo las aguas poco profundas permiten recordar la enorme isla floreciente que una vez existió allí.

Toda esta descripción detallada y vívida, tanto de la propia Atlántida como del terrible destino que le sucedió, le resulta necesaria

a Platón solo para llegar a una conclusión ética e histórica: el bienestar del pueblo y del Estado no depende de la riqueza y el poder militar, sino de una forma de vida justa. Solo el imperio de la justicia puede garantizar la estabilidad y prosperidad de la polis.

Las formas de gobierno que existían en la época que escribía Platón no reconocían ese imperio de la justicia y, según el filósofo, eran imperfectas. Volviendo los ojos a ese sistema perfecto, se podían apreciar cuáles son los males que impiden la correcta estructura de la sociedad: el mal generado por necesidades económicas, las relaciones familiares, y la lucha de tribus y pueblos. Por tanto, las preocupaciones materiales resultan ser el motor principal del comportamiento de las personas, y según Platón, todos los Estados existentes reflejan esa cuestión en la tensión social en la que se ven sumidos. «Cualquiera que sea la ciudad, se confundirán dos en una y enemigas ambas: la ciudad de los pobres y la ciudad de los ricos» (*R.* 422, E – 423, A). Este tipo negativo de Estado, donde no impera la justicia, aparece, según Platón, en cuatro manifestaciones posibles según el orden creciente de «intereses egoístas» en cada sistema. Así aparece como timocracia, oligarquía, democracia y tiranía. Cada una de estas formas es un deterioro o perversión sucesiva de la forma ideal. Estas son, en opinión de Platón, las formas indeseables como sistemas políticos. El filósofo se opone a todas ellas en su obra *La República,* en la que diseña su proyecto del mejor Estado posible, el Estado ideal.

La República de Platón es una de las utopías más famosas de la historia de las doctrinas políticas. Como cualquier utopía, representa simultáneamente un reflejo de una serie de características reales de los Estados contemporáneos a Platón, por ejemplo, Egipto, y una crítica de una serie de deficiencias de las polis griegas de su tiempo, y simultáneamente un tipo de comunidad ideal propuesto para sustituir a los sistemas rechazados por el filósofo.

El Estado que propone Platón es una oligarquía, ya que está gobernado por unos pocos. Pero a diferencia de las oligarquías existentes, donde los gobernantes no son en modo alguno los más dotados ni los mejor preparados, en el Estado de Platón, solo las personas

que son capaces de administrar bien pueden convertirse en gobernantes: primero, en virtud de inclinaciones naturales y, en segundo lugar, debido a muchos años de preparación preliminar.

Ese Estado ideal debe poder brindar la solución a las necesidades más importantes. En primer lugar, debe tener una organización bien estructurada y los medios para su protección y defensa, con la finalidad de poder repeler un ambiente hostil. En segundo lugar, debe proveer un suministro sistemático y suficiente de los bienes materiales que necesiten todos los miembros de la sociedad. En tercer lugar, debe orientar la actividad espiritual y la creatividad. El cumplimiento de estas tres tareas, el cubrir esas necesidades, supondría la implementación de la «idea del Bien» como la idea suprema que gobierna el mundo en la filosofía de Platón. Por eso, en el Estado utópico de Platón, los tipos de trabajo necesarios para la sociedad se dividen entre categorías especiales de ciudadanos, pero en conjunto forman una combinación social armoniosa.

Como base para la distribución de los ciudadanos del Estado según categorías, Platón se apoya en la división del trabajo en la que el filósofo ve el fundamento de todo sistema social y estatal. Pero el propósito de la satisfacción mutua de las diversas necesidades de la gente solo es posible en un asentamiento conjunto (ςυνοικία), llamado polis (*R.* 369 C). Las necesidades enumeradas son comunes a todos los ciudadanos. Todos necesitan un gobierno justo, todos quieren sentirse defendidos, y todos necesitan comer, vestirse, etc. Pero la capacidad de cada individuo por sí solo para satisfacer estas necesidades es limitada. «La ciudad toma su origen», dice Platón, «de la impotencia de cada uno de nosotros para bastarse a sí mismo y de la necesidad que siente de muchas cosas» (*R.* 369, B). Para Platón, la división del trabajo en la sociedad no se basa en el trabajador que produce el producto, bien sea esclavo o artesano, sino exclusivamente en el consumidor que debe cubrir esas necesidades.

> Y como, según el filósofo, «ninguno de nosotros nace con la misma disposición natural, sino que difiere ya de los demás, predispuesto para una ocupación determinada… se deduce que se hacen más

> cosas y mejor y más fácilmente, cuando cada uno se aplica a un solo trabajo según su inclinación» (R. 370 C).

Esta presuposición es el punto de arranque para diseñar una sociedad jerarquizada y de castas. ¿En qué se pudo inspirar Platón para concebir esta idea? ¿Qué realidad social pudo servirle de referencia? Distintos autores, empezando por el propio Marx (OME, 40:395), señalan a Egipto como el modelo platónico. Heródoto citó a Egipto hasta el reinado de Rampsinito como un ejemplo de eunomía (Heródoto II, 124). Las alabanzas que Platón vierte en distintos escritos (*Timeo*, 21e; *Las leyes*, 656d) sobre el Egipto de su tiempo, son una pista que sustenta esta teoría. Esa idealización de Egipto era compartida por otros contemporáneos de Platón. La imagen de la estructura estatal egipcia, esbozada en el discurso de Isócrates titulado *Busiris*, tiene realmente muchas coincidencias con el proyecto de *La República* de Platón. La similitud se refiere en primer lugar a características fundamentales, a saber: una estructura social jerárquica de tres partes, argumentos a favor de la división del trabajo, la regulación de la vida de los soldados y la educación de los futuros gobernantes (Isocr., XI, 15-23, 38-40; Platón, *R.* 372c-III, 392c).

De acuerdo con todo lo dicho, la forma racional de un Estado perfecto, según Platón, debe basarse principalmente en una estructura social que cubra las necesidades de todos los ciudadanos y habitantes de la polis. Debe incluir no solo a los agricultores que procuran los alimentos, a los constructores de viviendas, fabricantes de ropa y calzado, sino también a los que fabrican las herramientas. Además, también se necesitan ganaderos que produzcan carne, lana y cuero, medios de transporte, y personas que provean de productos procedentes de otros países. Se requiere, por tanto, de intermediarios para la compra y venta. De aquí se deduce que Platón admite la necesidad del mercado y la acuñación de monedas como unidad de cambio. El filósofo también considera necesario tener una clase especial de trabajadores que vendan sus servicios por una tarifa.

> «Y hay también otros servidores, a mi juicio, que no descuellan por su inteligencia, pero que tienen, en cambio, suficiente fuerza física para desarrollar trabajos duros. Lo ponen a la venta y reciben por

> este servicio un determinado salario, llamándoseles por ello, según creo asalariados» (R. 371 E).

Estas categorías en conjunto, que proveen a la ciudad de los bienes necesarios para cubrir sus necesidades materiales, constituyen la «clase» más baja de ciudadanos en la jerarquía del Estado ideal de Platón. Por supuesto, a los esclavos Platón ni los considera como clasificables, simplemente los menciona de pasada (*R.* IV, 433, d).

Por encima de la «clase» de los asalariados y de los «artesanos», divididos por ramas de trabajo especializado, Platón coloca a dos «clases» superiores: los guerreros («guardias») y los gobernantes.

Para Platón, todas estas categorías productivas, agricultores, artesanos y comerciantes, están al mismo nivel. Pero con los guerreros («guardias») y con los gobernantes, que son los filósofos, este es otro asunto. Para los soldados y gobernantes, la necesidad de separarse de los grupos de trabajadores que sirven a la economía ya no se basa en sus características profesionales, sino en la diferencia de sus cualidades morales, que les separan de los simples trabajadores productivos.

Esta teorización de la desigualdad la enmascara el filósofo, afirmando que no existe una conexión directa entre el origen de una persona, de una clase u otra, y sus propiedades morales e intelectuales. Las personas dotadas de las más altas inclinaciones morales e intelectuales pueden nacer en una clase social inferior, y, a la inversa, los nacidos de ciudadanos de las clases superiores pueden terminar con almas bajas. Por eso, entre los deberes de los gobernantes, se incluye investigar las inclinaciones morales de los niños para distribuirlos (y, si es necesario, redistribuirlos) entre las tres clases del Estado.

Si el alma del recién nacido resulta ser, según la expresión figurativa de Platón, de «cobre» o «hierro», —nos volvemos a encontrar con el símil de los metales—, haya nacido en la clase que haya nacido, será adscrito a los agricultores y artesanos. Pero si un bebé nace de artesanos con una mezcla de «oro» o «plata» en el alma, entonces, dependiendo de la dignidad que haya aparecido en él, el recién nacido

debe clasificarse como gobernante o en la clase de guerreros («guardias»).

La tarea principal del tratado de Platón sobre el Estado es el problema de una vida buena y perfecta de la sociedad en su conjunto. El Estado más perfecto debe poseer, según Platón, cuatro virtudes principales: sabiduría, coraje, mesura y justicia.

Platón no entiende por sabiduría ningún conocimiento o habilidad técnica, sino el conocimiento más elevado o la capacidad de dar buenos consejos cuando se trata del Estado. Los gobernantes del Estado que poseen este conocimiento son «guardias perfectos». La «sabiduría» es un valor inherente a muy pocos: los filósofos. Solo bajo los gobernantes filósofos el Estado no conocerá los males que le aquejan en el momento actual.

> «Mientras los filósofos no se enseñoreen de las ciudades o los que ahora se llaman reyes y soberanos no practiquen la filosofía con suficiente autenticidad, de tal modo que vengan a ser una y misma cosa el poder político y la filosofía… no habrá reposo para los males de la ciudad ni para el linaje humano» (R. 473 D).

El segundo valor que debe poseer el mejor de los Estados es el «coraje» (*andreia*). Al igual que la «sabiduría», es característica solo de un pequeño círculo de personas, aunque en comparación con los sabios filósofos hay más que de estos últimos.

En contraste con la «sabiduría» y el «coraje», el tercer valor de un Estado perfecto, no es una cualidad propia de una clase especial, ya que la mesura (σωφροσύνη) debe implicar a todos los miembros de la sociedad. Donde está presente la mesura, todos reconocen y observan la ley «de manera que podría decirse con razón que la mesura es algo así como un acuerdo, como una armonía que se establece entre lo que es inferior y lo que es superior» (*R.* IV, 430 D - 432 A).

La cuarta virtud del Estado perfecto es la «justicia». Es precisamente en virtud de la «justicia» que cada clase, cada categoría en el Estado y cada individuo, dotado de una cierta capacidad, desempeña

su trabajo y ejerce su función. Las tres virtudes anteriores «compiten con el deseo que reside en el Estado de que cada uno haga lo propio para lo que está preparado». Lo peor que podía suceder es que alguien quisiera realizar simultáneamente todas estas funciones (*R.* 434A-B). Eso para el filósofo sería «un crimen» (*R.* 434, C).

El completo aislamiento de las clases en el Estado utópico platónico se refleja incluso en las condiciones externas de su existencia. Por tanto, los guerreros no deberían vivir en lugares donde vivan trabajadores productivos. La residencia permanente de los soldados es un campamento ubicado de tal manera que se pueda vigilar a los rebeldes contra el orden establecido (*R.* III, 415d-e), así como repeler fácilmente un ataque enemigo. La clase de los guerreros y de los filósofos no solo cumple sus funciones especiales, sino que dominan y exigen obediencia. Los filósofos consideran a los guerreros («guardias») como los perros que ayudan a los pastores a apacentar un rebaño de trabajadores agrícolas.

Los guerreros deben estar dotados de la capacidad y la oportunidad de mejorar, de elevarse a un nivel más alto de valor moral. Algunos de ellos pueden, después de la formación y el entrenamiento necesarios, convertirse en gobernantes filósofos. Pero para esto, no basta una educación correcta por sí sola, se requiere una disciplina inquebrantable.

En el aspecto étnico, Platón considera que su proyecto de Estado ideal solo es factible en el mundo heleno. Para los pueblos que rodean la Hélade, es inaplicable debido a su incapacidad para organizar un orden social basado en los principios de la razón. Tal es el mundo «bárbaro», es decir, todos los pueblos no griegos, independientemente de su grado de civilización.

A partir del estudio de los tipos de Estado «negativos», Platón dedujo que la principal razón del deterioro de las sociedades humanas y los sistemas estatales es el predominio de los intereses materiales y su influencia en el comportamiento de las personas. Por lo tanto, los organizadores del Estado ideal (es decir, gobernantes-filósofos) deben

tener presente que la característica principal de este orden supone la privación del derecho de propiedad de los guerreros. Los guerreros tienen derecho a utilizar solo lo necesario para la vida, la salud y el perfecto cumplimiento de sus funciones. No deben tener su propia vivienda ni lugares para almacenar bienes. Todo lo que los soldados necesitan para cumplir con sus funciones, lo deben recibir de los trabajadores productivos y, además, en una cantidad suficiente, ni demasiado pequeña, ni demasiado grande. La prohibición expresa de los guardias no solo de tener, sino incluso de tocar oro y plata, persigue un objetivo principal: preservar la unidad corporativa, proteger a la clase dominante de la desintegración que de otro modo sería inevitable al aparecer grupos beligerantes de pobres y ricos (*R.* 416 d - 417 b).

Frente al irresistible progreso económico, que condujo a la desintegración de cualquier colectivo cívico y a la aparición en cada Estado de dos estados hostiles, ricos y pobres, Platón no vio otra salvación que proteger al menos al estrato superior de los efectos destructivos de la propiedad y el dinero, porque solo así podría preservar su unidad y ejercer correctamente su función (*R.* 421 e - 423 b; 426 a - 466 d). El comunismo, que a veces se encuentra en el filósofo ateniense (Pöhlmann, 1984: T I:71-75), fue asumido en su Estado ideal solo para la clase alta, pero no para el pueblo en su conjunto. Si los guerreros-guardias, argumenta Platón, se entregarán a la codicia del dinero, ya no podrían cumplir con su deber: se convertirían en amos egoístas, hostiles a todos los demás ciudadanos.

Es interesante notar que, según Platón, las mujeres también podrían ser capaces de ejercer las funciones de guardias guerreras, si tuvieran las inclinaciones apropiadas y si la mujer recibiera la educación necesaria. Al final, para el defensor del Estado, la pertenencia al sexo masculino o femenino es tan irrelevante como que el zapatero sea calvo o peludo, eso no importa si cose bien las botas (*R.* 454 C - 455 A).

Sin embargo, en el Estado ideal de Platón, la familia no es posible para los guardias, solo se admite la unión del hombre con la mujer

para procrear. Estos «matrimonios» deberían ser arreglados en secreto por los gobernantes del Estado, que se esforzarán por combinar lo mejor con lo mejor. En cuanto las mujeres dan a luz, los bebés son separados de sus madres y entregados a la discreción de los gobernantes, quienes envían a los que están sanos a las guarderías, mientras que eliminan a los que presentan algún defecto. Posteriormente, las madres pueden alimentar a los bebés, pero ya no saben cuáles son sus hijos y cuáles, de otras mujeres. Todos los guardias varones se consideran así los padres de todos los niños, y todas las mujeres son las esposas comunes de todos los guardias (*R.* 461 C - 461 E).

En la utopía de Platón, el postulado de la comunidad de esposas e hijos juega un papel sumamente importante. Para Platón, la implementación de este postulado significa el logro de la forma más alta de unidad en el Estado. ¿No estimamos como el mayor mal de una ciudad aquello que la divide y hace de ella muchas ciudades en vez de una sola? ¿Y cómo es el mayor bien aquello que la agrupa y unifica?» (*R.* 462, b). Según Platón, cualquier diferencia destruye la unidad del Estado. Esto es lo que ocurre cuando en el Estado unos dicen: «esto es mío», y otros: «esto no es mío» (*R.* 462, C). La ausencia de disputas de propiedad dentro de la clase de guerreros («guardias») hará, según Platón, imposible ni la discordia dentro de la clase baja de trabajadores, ni su revuelta contra las clases altas.

Platón, al final de su descripción de la sociedad diseñada, pinta con los colores más rosados la vida dichosa de sus miembros, especialmente de los guerreros-guardias. Sus vidas son más hermosas que las vidas de los ganadores olímpicos; y esto es comprensible, ya que la victoria de los guardias es la salvación de todo el Estado. Venerados durante la vida, los «guardias» son honrados por el Estado con un entierro honorable después de la muerte.

Platón fue siempre consciente de que había diseñado un modelo ideal. El filósofo enfatiza constantemente la naturaleza mental (o verbal) de su construcción, comparándose con un hábil escultor que esculpe las figuras de los gobernantes y el Estado entero con una sola esperanza: que una persona, mirando el modelo de ese Estado exis-

tente solo «en el cielo», piense en cómo organizarse él mismo y luego involucrarse en «los asuntos de tal —y solo tal— Estado» (*R.* 369 C; 420b-c; 540 C; 588 C-d, 592a-b).

Siendo fiel a su ideología de una política aristocrática ordenada, Platón en su obra, ya de vejez, *Las Leyes,* cambia decisivamente la atención de la abstracción ética y política, del tema de la justicia ideal, al tema más concreto de la legislación perfecta, trasladándose del ámbito teórico-utópico al campo del derecho práctico Por este tiempo, obviamente, ya había perdido la fe, si alguna vez la tuvo, en la posibilidad de realizar su sueño, por eso depositaba sus esperanzas en una legislación más cercana a la política existente. En esta pendiente llegará a concebir la unión del pensamiento filosófico con el poder en la imagen de un gobernante fuerte y único: un tirano, que podía cautivar u obligar a la sociedad a dirigirse por el camino de las reformas (Leyes, IV, 709 b-712 b).

Sea cual sea la opinión que podamos tener de la teoría platónica en conjunto, la obra de Platón constituye una etapa importante en el desarrollo tanto del pensamiento político antiguo como de la utopía.

El caso de Aristóteles es distinto al de Platón, aunque persiga el mismo fin: la mejor organización política de la sociedad. Todos sus comentaristas, ya desde la antigüedad, han subrayado el sesgo pragmático en la filosofía política de Aristóteles, cosa que se evidencia en el método de exposición diferente al de su maestro. En lugar de defender a priori una determinada forma de constitución, este discípulo de Platón se propuso evaluar las diversas constituciones que existían como guía hacia lo mejor. Registró —si se cree en la tradición— 158 Constituciones de ciudades o de diferentes países, con ayuda de sus discípulos. Estudió también el derecho usual de los bárbaros, y en su obra incluso hace sugerencias sobre cómo aprovechar al máximo determinados aspectos de las constituciones ya existentes.

Para comprender mejor la teoría política de Aristóteles conviene comenzar por un aspecto de su concepción antropológica. Para Aristóteles, el hombre es un animal político; se distingue de los demás

animales por su pertenencia a una polis, pero el hombre es en principio fundamentalmente malvado, y esta naturaleza malvada es responsable de los problemas y desórdenes que ocurren bajo los sistemas de gobierno existentes.

La misantropía de Aristóteles se refleja de modo evidente en el hecho de que, según su opinión, los hombres pueden cometer actos criminales solo para satisfacer su deseo de hacer el mal (*P,* 1267 a). De hecho, los crímenes más infames, como la tiranía y el abuso de poder, se cometen no por cuestiones económicas, sino en aras de lo superfluo. Los hombres nunca están contentos; su deseo es insaciable; su celo por la adquisición de riquezas, propiedades, poder y reputación no conoce límites (*P,* 1323 a). Tal pesimismo sobre la naturaleza humana se hace más evidente en la arena política, ya que la mayoría de los hombres ingresan a la política por el dinero y la codicia (*Etica Eudemiana*, 1216 a). «En ningún Estado encontramos cien hombres de noble linaje y buenos» **(***P* 1301b).

Esto explica la firme defensa en Aristóteles de los mecanismos de control porque: «la libertad de hacer todo aquello que a uno le gusta no puede preservar a nadie del mal que hay en el carácter de todo hombre» (*P,* 1318 b-1319 a). Ya que el hombre es el mejor de los animales, una vez se ha perfeccionado, pero también es el peor de todos cuando se aparta de la ley y la justicia… de ahí que, cuando está desprovisto de virtud, el hombre sea el menos escrupuloso y el más salvaje de los animales» (*P,* 1253 a).

En el terreno de la política, cada clase, por arrogancia o envidia, busca lo que considera una participación legítima en la distribución de bienes (*P,* 1296 a) y estas tendencias humanas, según el filósofo, se acentuaban en su tiempo porque la mayoría de las polis eran democracias u oligarquías, formas de gobierno conducentes a la liberación de los apetitos más que a su control. Por tanto, cualquier prescripción para el mejoramiento de la sociedad no debía exigir más de la materia humana en bruto de lo que esta puede soportar. Se pueden inventar cosas diferentes, pero no se debe «ir más allá de los límites de la posibilidad» (*P*. 1265a). Por tanto, con pocas excepciones,

la política es el arte de lo posible que implica siempre la elección de males menores.

Otra premisa básica de la que parte el filósofo es que algunos humanos son naturalmente superiores a otros. La naturaleza, piensa Aristóteles, consiste en una jerarquía, desde los objetos inanimados a través de plantas, animales y hombres hasta los dioses. En cada caso, el ser superior tiene el derecho moral de gobernar al inferior, quien a su vez está moralmente obligado a obedecer al superior. Esta jerarquía del cosmos es inmutable y continua. El macho adulto es superior a la hembra adulta, cuya razón nunca podrá igualar la suya propia, y ambos son superiores al niño, varón o mujer, cuyas facultades racionales aún no han madurado. Y entre los adultos varones griegos también existen gradaciones de lo naturalmente superior e inferior.

Cuando habla de los componentes de la verdadera felicidad, para Aristóteles solo el individuo plenamente desarrollado y moralmente superior puede ser verdaderamente feliz. El buen nacimiento suele parecer un ingrediente vital, junto con la riqueza. *(Ética nicomaquea,* 1099 b; *Retórica*, 1360 a). Aunque el filósofo desprecia a los nuevos ricos, porque tienden a ser insolentes y arrogantes, ostentosos y vulgares (*Retórica* 1386b-1387b). Por supuesto, los que ejercen las ocupaciones serviles, como artesanos o tenderos, no pueden aspirar a lo mejor. «No hay ningún elemento de virtud en alguna de las ocupaciones en las que toman parte las multitudes de artesanos, de gentes de mercado y de acarreadores» (*P.* 1319a). La formulación más explícita de esta noción de desigualdad natural se encuentra en la concepción que tiene el filósofo sobre el esclavo:

> «Cuando es uno inferior a sus semejantes, tanto como lo son el cuerpo respecto del alma y el bruto respecto del hombre, y tal es la condición de todos aquellos en quienes el empleo de las fuerzas corporales es el mejor y único partido que puede sacarse de su ser, se es esclavo por naturaleza… El que por una ley natural no se pertenece a sí mismo, sino que, no obstante ser hombre, pertenece a otro, es naturalmente esclavo. Es hombre de otro el que en tanto que hombre se convierte en una propiedad, y como propiedad es un instrumento de uso» (1254 b)

Partiendo de estos presupuestos, es difícil imaginar a un Aristóteles utópico, lo que no le impide teorizar en algunas partes de su obra sobre el modelo que propone para la mejor organización social. En su *Política*, uno de los temas analizados con mayor detalle es el del conflicto social, la *stasis*. Probablemente elaboró su *Política* como un remedio para la *stasis* que azotaba la Grecia de su tiempo.

Partiendo de que una ciudad es una comunidad de hombres libres, ¿qué podría o debería compartirse en ella? Aristóteles rechaza compartir esposas, hijos y propiedades, como propone Platón en su *República*, tanto por dificultades prácticas como por el fundamento teórico de que una ciudad es plural por naturaleza y tales medidas la acercarían a ser un solo hogar (*P*. 1261a). Aristóteles rechaza el comunismo de la propiedad, pero desconfía de la adquisición de riqueza como un fin en sí mismo, creyendo que puede vivirse una buena vida sin el afán por la acumulación ilimitada de dinero.

Aristóteles admite que la desigualdad de propiedad se considere una causa y justificación del *stasis*, pero asevera que los hombres no hacen el mal simplemente por la falta de recursos, sino para disfrutar y satisfacer sus deseos. Tampoco los delitos realmente graves surgen de las necesidades (*P*. 1266a-7a). Si un hombre por necesidad se convierte en ladrón, no será un gran peligro para la comunidad, pero el filósofo no considera el peligro que podría surgir de un número de personas hambrientas que actúen a la vez. Esto tiene importantes implicaciones en la percepción de Aristóteles sobre la lucha de clases en la polis clásica.

La división básica se encuentra entre los ricos, los pobres y la clase media. Para Aristóteles, los *mesoi* o clase media son los ciudadanos ideales, porque evitan los principales vicios que surgen por el poder y la indigencia. Los *mesoi* no desean la propiedad de otros, ni tienen lo suficiente para provocar envidia de los que están en peor situación que ellos. Por lo tanto, son una fuerza a favor de la estabilidad y contra la *stasis*. Pero, ¿quiénes constituyen esta clase media? Aristóteles es vago sobre esto, pero se desprende que se trata de una clase de agricultores con propiedades moderadas. Estos son el grupo ideal

para el filósofo, ya que al atender a sus propiedades no pueden darse el lujo de invertir mucho tiempo libre para dedicarlo a la política. La democracia es esencialmente gobernada por ciudadanos modestos pero libres, que son los que configuran la mayoría de la población. Define la *politeia* o mejor constitución como una «mezcla de oligarquía y democracia» (*P.* 1293 b). Sin embargo, tiene que admitir que este tipo de mezcla se da raramente debido a la escasez de clase media (*P.* 1296 a), lo que permite a la clase dominante, ya sean los ricos o el pueblo, instrumentalizar la constitución en el sentido que les sea favorable.

Desde el comienzo del Libro V, está claro que su motivación principal en esta obra es ofrecer recomendaciones para el mantenimiento del *statu quo*, y para indicar cómo las oligarquías y las democracias pueden preservarse mejor; por eso da una larga lista de causas eficientes de la *stasis*, la mayoría de las cuales vienen determinadas por un estado de ánimo, por ejemplo, la envidia, la insolencia, el miedo y el desprecio. Aristóteles agrega también a su lista el crecimiento en el poder o la reputación de un cuerpo o clase en particular, como el Areópago ateniense después de las Guerras Persas. Otras causas contextuales mencionadas por Aristóteles son el conflicto racial, un territorio geográficamente dividido y una variedad de disputas personales. Como coda de este catálogo, Aristóteles señala que las revoluciones se llevan a cabo mediante la fuerza o el engaño o una combinación de ambos, y cita la Revolución de los Cuatrocientos como ejemplo de esto último.

El teórico ideal utópico en Aristóteles se apunta solo como un esbozo en los libros VII y VIII de *La Política*, que están estrechamente relacionados entre sí. Su tema es el proyecto de un sistema de polis ideal y, en primer lugar, Aristóteles se refiere a los requisitos necesarios para establecer ese modelo de polis, y se muestra particularmente detallista y preciso. Especula sobre el número de habitantes, el tamaño y la naturaleza del país (*P.* Lib. VII cap. IV), e incluso sobre su ubicación en relación con el mar. En aras de la seguridad, la ciudad debe poder ser abandonada fácilmente por sus habitantes, pero a la vez difícil de ser cercada por atacantes (*P.* VII cap. X). Es necesario cuidar

el suministro de agua y prestar también atención a los lugares fortificados. La ubicación de los principales edificios públicos y dos plazas de la ciudad, recomendadas por el filósofo, debe cumplir con los requisitos de conveniencia y belleza (*P.* VII cap. XI).

Muy importantes para él son las características imprescindibles de la población ciudadana (*P.* 1325b y siguientes). Reconoce que la polis ideal no puede existir sin alimentos, artesanías, armas, cierta provisión de dinero y el cuidado del culto sagrado. Finalmente, acomete la cuestión esencial, es decir, qué es lo más útil y justo para los ciudadanos (*P.* 1328b y siguientes). Habiendo establecido con anterioridad que en una democracia todos tienen acceso a todo, y en las oligarquías sucede lo contrario, Aristóteles propone que en el mejor de los sistemas ni los artesanos ni los comerciantes pueden ser ciudadanos, ya que la forma de vida de ambos no contribuye al desarrollo de la virtud; tampoco pueden serlo los simples agricultores, ya que estos últimos no disponen del ocio necesario para el desarrollo de la virtud y para dedicarse a los asuntos de Estado. La polis ideal, según Aristóteles, no convertirá a un artesano en ciudadano y los cargos honoríficos se otorgarán siempre de acuerdo con la virtud y la dignidad (*P.* 1278a).

Los agricultores, artesanos y jornaleros son imprescindibles para la polis, pero la ciudadanía de pleno derecho está solo reservada a los que portan armas y deliberan. Por eso, el filósofo establece que los estamentos principales del Estado deben ser los militares y aquellos que discuten lo que es útil y juzgan lo que es justo (*P.* 1329a).

Aristóteles no esconde su simpatía por un sistema donde la plenitud de los derechos civiles pertenezca a personas capaces de armarse a su costa, es decir, pertenecientes al *mesoi* de la población. Este grupo, formado por terratenientes autosuficientes que trabajan su tierra con la ayuda de unos pocos esclavos o jornaleros, tenía que ser la columna vertebral de lo que Aristóteles llama la mejor forma de democracia practicable (*P.*1318b-1319b; 1295b). El filósofo alababa la constitución de Solón y el efímero gobierno de los Cinco Mil que se implantó en Atenas después de la caída de los Cuatrocientos.

¿Cuál es el sistema de gobierno ideal para Aristóteles? El filósofo califica a la monarquía como «la primera y más divina forma de gobierno» (*P.* 1289a). Pero en otro lugar habla de su preferencia por la aristocracia sobre el poder real, ya que en el primero de estos sistemas el poder lo ejerce un colectivo de hombres virtuosos, mientras que bajo el segundo solo gobierna una persona virtuosa (*P.* 1286a). Es cierto que el sistema monárquico (no la tiranía) tiene menos probabilidades de perecer por causas externas, eso garantiza su longevidad (*P.* 1312b). Aristóteles considera la aristocracia como una de las formas mejores de gobierno junto con la monarquía y la denomina «constitución» (*P.* 1279a). En el mejor de los Estados, la virtud es decisiva, y esta misma virtud es la característica básica de la aristocracia, ya que la virtud de las masas se reducirá a la capacidad de obedecer.

Este esbozo de la polis ideal que Aristóteles nos pinta en los últimos libros de *La Política*, es, para el filósofo, totalmente factible. En el Libro II, Aristóteles examina críticamente las construcciones teóricas sobre el mejor sistema estatal y aquellas estructuras estatales existentes que tenían la reputación de ser ejemplares. En ese repaso crítico, Aristóteles rechaza *La República* de Platón por distintas razones. La de más peso es que la considera poco realista. Aristóteles recomienda a quienes están involucrados en la creación de proyectos de un Estado ideal que: «Las suposiciones deben hacerse de acuerdo con deseos, pero no deben ser imposibles [es decir irrealizables]» (*P.* 737E). En consecuencia, el propio Aristóteles debió considerar su proyecto como posible y centrado en la realidad.

Desde luego, no se puede llamar a Aristóteles un innovador político en el sentido en que lo es Platón. Los ciudadanos, que Aristóteles propone, que defienden y gobiernan el Estado, sus esclavos dedicados a la agricultura, por no hablar de los comerciantes y artesanos mencionados de pasada, están más cerca de los habitantes reales de las ciudades-estado griegas que los filósofos, guardias y agricultores platónicos con su forma de vida ajena a la sociedad de su tiempo. En este sentido, Aristóteles solo es un utópico relativo que apunta tendencias de desarrollo plausibles con las pautas de evolución de los hechos sociales y políticos de su época.

Elegir un lugar para una ciudad según el deseo fue un verdadero problema político en Oriente durante la época de Aristóteles. Su discípulo, Alejandro Magno, fundó varias ciudades nuevas en el territorio persa que conquistó. Y es bien sabido el interés que mostró el conquistador macedonio al elegir una ubicación para la Alejandría egipcia. Se decantó por un lugar que le pareció el más hermoso para fundar una ciudad que iba a llevar su nombre y colocó carteles donde se suponía que iba a estar el ágora de la ciudad y donde se iban a erigir los templos (Arriano III, 1, 5). Hay que pensar que Alejandro no eligió por casualidad la localización de sus ciudades. El razonamiento de Aristóteles sobre la ubicación de su ciudad ideal guardaba relación con una de las tareas urgentes de la política contemporánea de su tiempo.

Difícilmente se puede dudar de que Aristóteles, —aunque no habla de ello directamente en ninguna parte —vio precisamente en Oriente un amplio campo para el establecimiento de polis, próximas a su Estado ideal. En la arena de la historia mundial se desarrollaron acontecimientos grandiosos que contribuyeron a la expansión del mundo griego, y sus ideales políticos podían aprovecharse de las nuevas oportunidades que se estaban abriendo en Oriente. Aristóteles, por así decirlo, con su teoría política coronaba la práctica de la política macedónica.

La crisis sociopolítica de los Estados esclavistas griegos en el siglo IV condujo a que Grecia terminara sometida a la potencia de Macedonia mucho más poderosa. Un gran número de ciudadanos de las viejas ciudades-estado griegas, que no disponían de medios de subsistencia en su tierra natal, terminaron por convertirse en mercenarios que secundaron la política expansionista del gran Alejandro.

La propuesta de Isócrates en 346, recogida en un discurso dirigido a Filipo de Macedonia (IV, 120-123), apuntaba una salida ante la crisis que se estaba viviendo… Isócrates aconsejaba al rey macedonio invadir los dominios persas. El propósito de esta invasión sería apoderarse de la tierra que pertenecía al rey persa o tantas como fuera posible conquistar en Asia. Las nuevas tierras dominadas así por los

griegos entrarían en el sistema del mundo heleno, y los antiguos mercenarios, convertidos en ciudadanos de plenos derechos en las nuevas polis que se conquistaran o que se fundaran, dejarían de ser una amenaza para las viejas polis y se convertirían en un bastión de la Hélade frente a sus vecinos orientales.

La idea de utilizar las extensiones geográficas del Estado aqueménida para asentar el excedente de población que sufría la Grecia clásica se hizo realidad gracias a la política expansionista de Alejandro Magno, el fundador de varias docenas de ciudades griegas en el este. Estas ciudades, según el plan de Aristóteles, se convertirían en la encarnación de sus proyectos políticos. Aristóteles debió de pensar que las ciudades-estado recién fundadas, bajo la tutela de un rey que había sido su alumno, tenían la oportunidad de dotarse del mejor sistema social y político en el sentido ideal, en definitiva, de encarnar su utopía.

La realidad era que el conflicto social en Grecia continuaba presente y la raíz del conflicto, detectada tanto por Platón como por Aristóteles, seguía siendo la misma que en los siglos anteriores. El empeoramiento de las condiciones de la agricultura y la mayor presión de los propietarios sobre los arrendatarios y deudores alimentó la hostilidad entre ricos y pobres (Mosse, 1962, 217), y el demos en algunos casos aparece más violento y agresivo contra los ricos que antes, y más dispuesto a actuar sin piedad.

El escritor de mediados del siglo IV Eneas el Táctico nos proporciona algunos testimonios de interés acerca del miedo que tenían las clases propietarias a la revolución provocada por las cargas que suponían las deudas. Entre las medidas que recomienda tomar a las ciudades asediadas está la de reducir o cancelar las deudas (*Estratagemas* XIV, 1-2); y en general muestra una auténtica obsesión por el peligro que corre una ciudad de ser traicionada y entregada al enemigo por los descontentos políticos que albergue en su interior.

Finalizada la contienda, la hegemonía espartana pronto se mostró más opresiva que la ateniense, de modo que los corintios, junto a

los argivos, atenienses y beocios, configuraron una coalición que, sustentada en las arcas persas, hizo frente al imperialismo espartano. Los acontecimientos de Corinto en 392, que se convirtieron en una verdadera guerra civil, también son característicos de la dureza con que se libró la lucha de clases al terminar las guerras del Peloponeso.

Para establecer relaciones amistosas con Esparta, los oligarcas de Corinto conspiraron y capturaron la Acrópolis (Acrocorinto), pero fueron expulsados de allí y huyeron buscando la ayuda de los espartanos, que tenían su base en Sicione. Después de esto, comenzó una brutal masacre de todos los «nobles» y «mejores» en la ciudad. Jenofonte, partidario de la oligarquía, narra con pasión este *stasis* en su obra *Helénicas* (IV, 4, 2-15).

> «Cuando se dieron cuenta (los demócratas) que la ciudad volvería a correr riesgo de pasarse a los laconios, tramaron realizar una matanza. En principio decidieron el más impío de todos los planes; pues la mayoría de la gente, aunque uno sea condenado legalmente, no lo ejecutan en una fiesta. Más ellos eligieron con premeditación el último día de las Eucleas porque pensaban coger muchos más en el ágora para matarlos. Cuando se dio la señal a los que se había comunicado a quiénes debían matar, sacando las espadas, hirieron a uno en medio de un grupo, a otro sentado, a otro en el teatro e incluso a un juez sentado en su puesto. Al conocerse el plan, inmediatamente huyeron los aristócratas, unos junto a las estatuas de los dioses en el ágora, otros a los altares; entonces estos hombres, sacrílegos y sin ningún respeto de la ley, tanto los responsables como los ejecutores, los degollaron junto a los lugares sagrados, de modo que incluso algunos que no fueron heridos, pero que eran hombres respetuosos de las leyes, estaban horrorizados al ver esta impiedad»

Poco tiempo después, los oligarcas supervivientes abrieron las puertas de la ciudad a los espartanos y a los que habían huido antes, mientras que los de Argos y los atenienses acudieron en ayuda de los demócratas corintios, obteniendo finalmente la victoria. La democracia de Corinto entabló entonces una estrecha relación con Argos, al

punto de que se retiraron las piedras fronterizas e incluso se establecieron órganos estatales comunes. La unión política entre Argos y Corinto se completó en 389.

Algo antes, en el año 395, Rodas también derrocó a la oligarquía. Los demócratas irrumpieron en el edificio donde estaban sentados los oligarcas para perpetrar el golpe.

> «Uno de estos, tras encaramarse a la piedra desde donde suele dar las noticias el heraldo, gritando tan alto como pudo, dijo «ciudadanos, vayamos contra los tiranos lo más rápido posible». Por su parte, los demás, después de que aquel gritara pidiendo su ayuda, lanzándose con sus dagas contra la asamblea de los magistrados, matan a los Diagoreos y a otros once ciudadanos más y, una vez que hicieron esto, reunieron al conjunto de ciudadanos rodios en asamblea. Y, cuando ya se habían reunido estos… los que habían cometido la matanza, tras disolver la constitución existente, instauraron la democracia y desterraron a unos pocos de sus conciudadanos» (Helénicas de Oxirrinco, XVIII, 1-4).

Así, Rodas se convirtió en aliado de Atenas. Pero cuando los rodios, expulsados por el partido democrático, llegaron a Lacedemonia, informaron «que no era justo dejar que los atenienses sometieran Rodas y se sumaran fuerzas tan grandes. Al darse cuenta de que, si el partido democrático dominaba, Rodas entera sería de los atenienses, pero si dominaban los ricos, sería de ellos; decidieron equipar ocho naves» y recuperaron el poder (Diodoro, XIV, 97). No obstante, esta situación no debió durar mucho y antes de que llegaran refuerzos espartanos se enteraron que de nuevo «el partido democrático dominaba la situación en Rodas y era dueño por tierra y mar…». (Jenofonte, *Helénicas*, IV, 8, 20-22).

Las fuentes pintan un cuadro similar de agudas luchas sociales también en Argos (370 a. e. v.), donde «estalló una revuelta acompañada de tantas matanzas que no se tiene recuerdo de nada similar en otro pueblo griego». Aquí, los pobres, armados con *skytálē* (bastón), atacaron a los ricos y mataron a 1200 de ellos, y confiscaron sus propiedades (Diodoro, XV, 58). «La gente de Argos» —escribe Isócra-

tes— «cuando sus enemigos dejan de hacerles daño, ellos mismos matan a sus conciudadanos más ilustres y ricos, y, al hacerlo, disfrutan tanto como ningún otro pueblo al matar a sus enemigos» (V, 52). Isócrates abunda en la tragedia de las luchas civiles que afectan a todo el Peloponeso.

> «Es tal su mutua desconfianza y odio, que temen más a sus conciudadanos que a los enemigos. En lugar de la concordia que tenían bajo nuestro gobierno y de su mutuo bienestar, han llegado a tal insociabilidad que los ricos con más gusto tirarían al mar sus propiedades antes que ayudar a los necesitados, y los pobres preferirían arrancar esas riquezas a sus propietarios mejor que encontrárselas» (VI, 64-68).

Mucho tiempo después, Diodoro Sículo se hará eco, en un conocido pasaje, de la extensión que alcanzaba la *stasis* en la península del Peloponeso en el año 371, tras la paz concluida después de la batalla de Leuctra. Ninguna otra fuente registra estas revoluciones, que atribuye en gran parte a la reacción democrática contra Esparta.

> «Una vez que se hubo concedido la autonomía a los distintos pueblos, desórdenes graves y discordias intestinas estallaron en las ciudades, especialmente en las del Peloponeso. Éstas, que anteriormente habían tenido regímenes oligárquicos, sirviéndose entonces, sin ningún discernimiento, de las libertades de la democracia, exiliaban a muchos hombres de bien y los condenaban incoando contra ellos procesos basados en calumnias; así, precipitándose en luchas civiles, infligían condenas al exilio y confiscaciones de bienes, sobre todo a los que habían estado al frente de los asuntos públicos durante la hegemonía de los lacedemonios. Contra aquellos que entonces habían actuado de modo autoritario en las relaciones con sus conciudadanos, las masas populares, en el momento en que recuperaron su libertad, dieron rienda suelta a la venganza. Primero fueron los exiliados de Fialea, que se concertaron y se apoderaron de una plaza fuerte llamada Herea, y desde esta base efectuaron incursiones contra Fialea; y un día, mientras se celebraban las Dionisias, se abalanzaron de improviso sobre los espectadores que estaban sentados en el teatro, hicieron una degollina y persuadieron a un buen número a ser cómplices de su locura, después de lo cual se retiraron a Esparta. Los

> exiliados de Corinto, que en gran número se encontraban entre los argivos, trataron de regresar a su patria; fueron acogidos en su ciudad por algunos parientes y amigos, pero fueron denunciados y descubiertos; y cuando iban a ser arrestados, por temor a las vejaciones que seguirían a su captura, se dieron muerte unos a otros. Luego los corintios acusaron a muchos ciudadanos de haber sido cómplices de aquella intentona de los exiliados, y los condenaron, a unos a muerte y a otros al exilio.
>
> En la ciudad de los megareos, algunos intentaron un cambio de régimen, pero cayeron en manos del pueblo, por lo que muchos fueron ejecutados y no pocos fueron desterrados. De modo similar, entre los de Sicione, algunos intentaron llevar a cabo una revolución, pero fueron detenidos y ejecutados. En Fliunte, los exiliados, cuyo número era considerable, ocuparon una plaza fuerte en su territorio y, después de reunir una multitud de mercenarios, se enfrentaron a los de la ciudad en una batalla; vencieron los exiliados y condenaron a muerte a más de trescientos fliasios. Pero algún tiempo después, los exiliados fueron traicionados por la guardia y los fliasios se impusieron y dieron muerte a más de seiscientos exiliados, y a todos los demás los expulsaron de su territorio obligándolos a refugiarse en Argos. Tales eran, pues, las desgracias que afligían a las ciudades del Peloponeso» (Diodoro XV, 40)

Todas estas perturbaciones no alteraron sustancialmente las condiciones de vida de las masas populares. A veces, un personaje político destacado podía tomar partido por los pobres y llevar a cabo parte de su programa, adueñándose tal vez al mismo tiempo del poder como tirano. Podríamos considerar como ejemplo de esto a Clearco de Heraclea que, como Aristodemo de Cumas un siglo antes, logró ejercer la tiranía en su ciudad natal del 365 al 353 (Justino *Epítome*, XVI, 4-5), antes de ser asesinado y que las cosas volvieran a la situación anterior. De todas las revoluciones, la que dejó un saldo más positivo fue la de los mesenios que fueron liberados de su esclavitud a Esparta.

El caso de Tebas en Beocia es un claro ejemplo tanto del trasfondo geopolítico del conflicto social en el siglo IV como de un cambio de gobierno propiciado por un golpe de mano, en el que el

partido democrático finalmente triunfante no se distinguía socialmente de la oligárquica que fue derrocada.

Beocia, la tierra de Hesíodo, había estado dominada desde antiguo por la oligarquía que gobernaba en sus distintas polis, la más importante de las cuales era Tebas. Esto no se debía a la naturaleza conservadora de los «cerdos beocios», como sus vecinos atenienses los llamaban despectivamente, sino a los prerrequisitos económicos que crearon ese conservadurismo en esa zona de Grecia. El suelo era tan fértil en Beocia que nunca hubo necesidad de importar grano, todo lo contrario de lo que sucedía en el Ática, por eso los comerciantes y artesanos no pudieron marcar la pauta del desarrollo social. Tucídides (III, 62, 2), nos dice que antes de las guerras persas, el poder en las ciudades beocias estaba en manos de un pequeño grupo de aristócratas que pertenecían a varias familias nobles.

Este territorio conoció desde época temprana un Estado federal: la Unión Beocia. El miembro más fuerte de la Federación era Tebas, que jugaba el papel de líder. Las reformas de Clístenes en la vecina Atenas operaron como fermento de una cierta oposición democrática. Esta era la situación en Beocia cuando comenzó la campaña de Jerjes. Según Tucídides, una de las razones que llevó a los aristócratas beocios a ponerse del lado de los persas fue la esperanza de que, con el apoyo de las tropas persas, pudieran hacer frente más fácilmente al movimiento popular. Pero después de las Guerras Persas, la Liga Beocia fue disuelta y cada estado beocio se independizó.

El final de las Guerras del Peloponeso planteó un nuevo escenario, cuando quedó claro que el equilibrio internacional se había alterado a favor de Esparta. La Unión de Beocia fue uno de los pocos Estados que incluso en ese momento siguió una política independiente. Beocia, que había sido uno de los principales aliados de Esparta en la guerra con Atenas, después de la victoria del 404 no recibió las ganancias territoriales y los beneficios económicos que esperaba. Como resultado de este fracaso diplomático, tuvo lugar un cambio de signo democrático en Tebas. El nuevo gobierno dio la orden de brindar asistencia a los demócratas que habían huido de

Atenas dominada por la tiranía de los Treinta, y cuando Esparta exigió la extradición de los fugitivos, el gobierno tebano se negó.

Podemos decir que en el año 382 en Tebas existía un sistema democrático moderado, pero realmente el liderazgo político descansaba en los aristócratas adinerados (*beltistoi* y *gnorimotatoi*). Había dos grupos principales: uno simpatizaba con Esparta, y habían sido dominantes durante la guerra del Peloponeso; el otro, que había llegado al poder después del conflicto, había adoptado una línea independiente.

El autor de las *Helénicas de Oxirrinco* evalúa la alineación de las fuerzas sociales en la Tebas de ese momento.

> «En Tebas los mejores y más ilustres de sus ciudadanos fueron los que precisamente se enfrentaron unos contra otros. Una facción la dirigían Ismenias, Antíteo y Androclidas, la otra Leontíades, Astias y Cerátadas; y de los que tenían derecho de ciudadanía los seguidores de Leontíades eran partidarios de los lacedemonios, mientras que los seguidores de Ismenias sufrían la acusación de ser partidarios de los atenienses… ambas facciones eran poderosas, después de esto, acudieron también muchos ciudadanos de las ciudades de Beocia, y se adhirieron a uno u otro bando» (XX, 1-3).

La acusación de «aticismo» fue la crítica más frecuente a los demócratas en todas las ciudades griegas. No significaba un deseo real de acercamiento a Atenas; solo evidenciaba el hecho de que los demócratas defendieran el mismo sistema político que existía en el Ática. Ya hemos anotado la protección tebana a los refugiados atenienses huidos de la tiranía de los Treinta. Por eso el grupo de Ismenias era considerado simpatizante de Atenas. Las dos facciones, o *hetaireiai*, eran influyentes tanto en la propia Tebas como en la asamblea federal, y poseían miembros en las diversas ciudades beocias.

En la primavera del 382 (a. e. v.) los habitantes de las ciudades de Apolonia y Acanto se dirigieron a Esparta, pidiendo ayuda contra Olinto, la mayor ciudad de Tracia, que amenazaba su independencia (Jenofonte, *Helénicas*, V 2, 14). Esparta decidió prestar su ayuda, pero

el ejército espartano en su marcha hacia el norte debía pasar por Beocia. Cuando el comandante espartano Fébidas llegó a Tebas, a finales del verano, el conflicto entre oligarcas y demócratas tebanos se agudizó. Leontíades se entrevistó con Fébidas, y lo persuadió de ocupar Cadmea, la acrópolis tebana, durante el festival de las Tesmoforias como respaldo a un golpe de estado de su propia facción. Inmediatamente después del golpe, comenzó la persecución a los partidarios de la democracia. Arrestaron como agitador a Ismenias en una reunión del consejo, intimidando a los partidarios de este; y alrededor de 300 tebanos prodemócratas huyeron a Atenas, incluidos Androclidas y Pelópidas. Ismenias fue juzgado por un jurado de Esparta y las otras ciudades de su alianza y ejecutado, y la guarnición espartana permaneció en Cadmea.

No obstante, la captura de Cadmea provocó una tormenta de indignación en muchas ciudades-estado griegas (Isócrates, IV, 35; Plutarco, *Agis*, 23). Según Jenofonte, Fébidas había actuado sin ningún consentimiento de las autoridades estatales de Lacedemonia (Jenofonte, *Helénicas*, V, 2, 32); pero en Diodoro Sículo encontramos otra versión de los acontecimientos. Diodoro señala que los espartanos, aunque habían logrado la disolución de la Unión Beocia, temían que Tebas volviera a unirla y se constituyera en una amenaza para Esparta. «Por esta razón los espartiatas ordenaron en secreto a sus generales que se apoderaran de la Cadmea si se les presentaba la ocasión. En cumplimiento de esta orden, se apoderó de la Cadmea el espartiata Fébidas, que había recibido el mando y conducía un ejército contra los olintios» (Diodoro, XV, 20, 1).

Mientras la tiranía de Leontíades se volvía cada vez más subordinada a los intereses espartanos, trataba a un tiempo de deshacerse de la oposición por cualquier medio. Agentes enviados por los oligarcas asesinaron a Androclides e intentaron eliminar a otros demócratas exiliados (Plutarco, *Pelópidas*, 6). Durante tres años el poder en Tebas estuvo en manos de los oligarcas, quienes establecieron, en esencia, la misma tiranía corporativa que prevaleció en Atenas en 404-403.

En el invierno de 379-378, un pequeño grupo de exiliados, —siete o doce según los relatos— penetraron en Tebas con la ayuda de los cómplices que tenían en el interior. Los sucesos que se desarrollaron después han sobrevivido en dos versiones principales: Jenofonte y Plutarco (Jenofonte, *Helenicas*. V, 4, 2-12; Plutarco, *Pelópidas* 7-13; Diodoro. XV, 25-7). En la Tebas ya liberada el principal partido demócrata comenzó a involucrar a otras ciudades de Beocia en la renacida Unión Beocia. Sin embargo, esta tarea no fue fácil, las guarniciones espartanas estaban estacionadas en todas las principales ciudades de Beocia, y solo cinco años después, cuando estas guarniciones se vieron obligadas a abandonar Beocia, el resto de las ciudades beocias fueron gradualmente incorporadas a la Unión.

Diodoro registra un intento de contrarrevolución alrededor del año 364. Un grupo de exiliados tebanos deseaba restaurar una constitución aristocrática y contaba con la ayuda de 300 jinetes de Orcómeno. Pero el intento fracasó: los jinetes de Orcómeno fueron ejecutados, su ciudad destruida y el resto de su gente esclavizada (Diodoro, XV, 79, 3-6).

El conflicto social en Esparta tuvo otro sesgo. Esparta había ganado finalmente la guerra, pero en ninguna otra polis la crisis económica y social alteró tanto el sistema que existía antes de la contienda. Aunque las manifestaciones de *stasis* interno apenas se hicieron evidentes, el trasfondo de inestabilidad social precipitó que, en pocas décadas, el papel hegemónico que gozaba se desintegrase y la misma Esparta pasase a desempeñar un papel marginal.

La circulación monetaria y los cambios en el régimen de propiedad de la tierra destruyeron la aparente estabilidad social y política que tantos habían admirado en la Esparta de la época clásica (Tigerstedt, 1965). Plutarco en el quinto capítulo de la biografía de Agis habla de la degradación de Esparta en el siglo III y lo explica por el hecho de que después de la guerra del Peloponeso los espartanos inundaron su propia ciudad con oro y plata. Sin embargo, incluso esto, en su opinión, no sería tan terrible si se hubiera conservado la antigua «regla de la herencia» proveniente de Licurgo, según la cual el padre no podía

transferir sus bienes a nadie más que a su hijo. La situación cambió, nos dice Plutarco, cuando cierto Epitadeo se convirtió en éforo y propuso una nueva *Retra* (ley), para que en el futuro todo el mundo pudiera donar o dejar su casa y sus tierras a voluntad.

Cuando esta ley entró en vigor, las consecuencias fueron incalculables. La tierra, como cualquier otra mercancía, se puso en circulación y pronto la riqueza, dice Plutarco, se reunió en manos de unos pocos, y la pobreza se apoderó del Estado. Plutarco también conecta directamente la concentración de la tierra con una fuerte disminución en el número de ciudadanos. En el momento de la reforma de Agis, de la que hablaremos más adelante, no quedaban más de 700 espartanos, y solo 100 de ellos poseían tierras. El resto de la masa de ex ciudadanos, según el testimonio de Plutarco, era una chusma que representaba una gran amenaza para el Estado como elemento extremadamente explosivo.

El éforo Epitadeo es mencionado solo por Plutarco, lo que ha hecho que algunos historiadores lo consideren un personaje mítico y duden de su existencia y de la ley que Plutarco le atribuye. Pero la mayoría de investigadores considera tanto a Epitadeo como a su ley como una persona real y como un hecho histórico. En estudios especiales sobre la situación socioeconómica en la Esparta del período clásico tardío y helenístico, este punto de vista es sostenido por ejemplo por Toynbee (1969:152-417); Oliva (1971:188-192) y otros.

La ley de Licurgo prohibía al espartíata enajenar tierras, pero no podía impedirle ceder a los acreedores, si los había, parte de los ingresos del cleros o incluso todos los ingresos, es decir, el aforo que debía entregar el ilota, que era quien realmente trabajaba la tierra. Así, *de facto*, el cleros, junto con los ilotas asentados en él, pasaban a ser propiedad del acreedor, aunque otra persona fuera considerada el propietario *de jure*.

Esta debió ser una forma de hipotecar las tierras, que se pudo practicar desde época temprana. Esa práctica que, sin pasar por la ley, se había desarrollado gradualmente durante mucho tiempo en la so-

ciedad espartana, fue legalmente consagrada por la *Retra* de Epitadeo, que simplemente legalizó el estado de cosas ya existente. Gracias a ella, fue posible transferir no solo los ingresos de la tierra, sino también la tierra misma, y prácticamente legalizó la propiedad privada de la tierra con todas las consecuencias consiguientes. Por tanto, esta medida puede considerarse «un punto de inflexión en la historia económica y social de Esparta» (Oliva, 1971:192). Con toda probabilidad, la mayoría de los cleros cayeron, ahora legalmente, y en muy poco tiempo, en manos de un reducido número de propietarios…

Pero esta medida sobre el régimen de propiedad de la tierra fue acompañada de otra, cuyos efectos fueron igualmente desestabilizadores. Inmediatamente después del final de la guerra, los éforos insistieron en que se aprobara una ley sobre la libre circulación de monedas de oro y plata en Esparta. Llevar a cabo una política exterior activa y mantener un cuerpo militar permanente en el exterior exigía mucho dinero. En este sentido, el Estado ya no podía contentarse con el antiguo sistema monetario basado en el hierro. Por eso, se tomó una decisión que levantó parcialmente la prohibición de las monedas de oro y plata. La medida fue aprobada con una salvedad: «Se resolvió que se permitiera el uso público de ese dinero, pero si se descubría a alguien que lo poseyera en privado, se le condenaría a muerte» (Plutarco, *Lisandro*, 17, 4). La decisión conllevó una serie de consecuencias de gran trascendencia social.

La guerra ayudó a enriquecer a muchos de los oficiales espartanos que servían en el extranjero como comandantes o a sus asistentes. Los que se habían enriquecido aparentemente sólo podían invertir su dinero en bienes de lujo o en la tierra. La necesidad de introducir una ley que permitiera, bajo la apariencia de donación, la compra y venta real de tierra, también se asocia con el desarrollo del mercenariado. La ley de Epitadeo proporcionó a los mercenarios ricos que regresaban a su tierra natal la oportunidad y el derecho de adquirir cleros en el Valle de Eurotas y así invertir su capital. Por otro lado, el espartiata empobrecido, que dejando Esparta veía como única salida convertirse en mercenario, podía deshacerse de la tierra y convertirla en dinero…

A aquellas personas en cuyas manos se acumularon bienes muebles e inmuebles, Plutarco las llama *dunatoi*. Fueron ellos, después de la introducción de la ley de Epitadeo, quienes «sin reservas, se enriquecían a costa de aquellos a quienes correspondía por herencia y, rápidamente, se concentraron los recursos en manos de unos pocos» (*Agis* 5, 5). Así, al final de la guerra, se desató un deseo desenfrenado de riqueza y lujo cuando el dinero comenzó a fluir hacia Esparta y asentarse en los bolsillos de la élite gobernante (Jenofonte, *Constitución de los lacedemonios* 14, 3; Plutarco, *Lisandro* 17, 6; 18).

Después de Persia (Platón, *Alcibíades*. 122 c), sus comandantes eran considerados los ladrones y corruptos más descarados entre los griegos. Muchas fortunas en Esparta parecen tener su origen en los sobornos recibidos por los generales espartanos en la última década de las guerras del Peloponeso. Al final del conflicto, cuando el flujo de efectivo hacia Esparta aumentó significativamente, el soborno y la malversación aumentaron en la misma proporción. Para los antiguos, el punto de inflexión entre la «buena» y la «mala» Esparta fue precisamente este período: «La corrupción y enfermedad de la vida pública de los lacedemonios comenzó —escribe Plutarco— casi desde que, tras poner fin a la hegemonía ateniense, ellos mismos se atiborraron de oro y plata» (*Agis* 5, 1). Aristóteles, pensando en el orden espartano de su tiempo, habla de la corrupción que florece en Esparta como un fenómeno generalizado. «Es sabido, por otra parte, que los que han sido admitidos a esos cargos admiten cohechos y traicionan muchos de los intereses públicos por favoritismo» (*P*. 1270 b). Pechatnova dedica todo un capítulo de su obra a ilustrar con numerosos ejemplos los niveles de corrupción y soborno al que llegaron los dirigentes espartanos en este período (Pechatnova, 2020:474-496).

El malestar socioeconómico de la mayoría de los ciudadanos espartanos, amenazados con un rápido empobrecimiento y pérdida de sus tierras, por un lado, y las manifestaciones ostentosas de riqueza por parte de la clase dominante, por otro, provocó una auténtica crisis moral en la sociedad y la antigua comunidad monolítica se desintegró. Por otra parte, el desprecio manifiesto que desde época ancestral esa casta guerrera, que fueron los espartiatas, manifestó por las activida-

des productivas, la convirtió en una masa ociosa de desposeídos o en mercenarios. Cartledge, buscando la causa principal de todos los problemas de Esparta, escribe: «En resumen, si tuviera que destacar a cualquier grupo de espartanos como principal responsable de la caída de Esparta, ese grupo serían los pocos espartanos ricos… por los que Jenofonte y Plutarco mostraron siempre tanta admiración» (Cartledge, 1979:217).

Este contexto nos ayuda a enmarcar la única manifestación de *stasis*, en el corazón de Esparta, que ha llegado hasta nosotros gracias a Jenofonte: la abortada conjura de Cinadón. Poco después de la sucesión al trono de Agesilao, en 398, hubo un complot para tomar el poder en Esparta, instigado por un tal Cinadón.

Según narra Jenofonte, el rey Agesilao estaba realizando uno de los sacrificios prescritos en favor de la ciudad cuando «el adivino le dijo que los dioses le habían revelado una conspiración de las más terribles» (Jenofonte, *Helénicas*, III, 3, 4). Agesilao repitió el sacrificio dos veces, con resultados similares. Luego se hicieron ofrendas para persuadir a los dioses de que evitaran el mal, y los resultados favorables se obtuvieron solo con dificultad.

Cinco días después, un informante que Jenofonte no identifica, reveló a los éforos que se estaba tramando un complot contra el Estado y que el principal conspirador era Cinadón. Éste era «un joven de constitución fuerte y de ánimo muy decidido, pero no de los iguales (*hómoios*)» era un *hypomeíon*. Aquí, por primera y única vez en la historiografía griega, aparece el concepto nuevo de «*hypomeíon*» (inferior). De ese modo, la narración de Jenofonte revela casi incidentalmente la existencia de clases dentro de Esparta cuya identidad no es bien conocida, así como la existencia de un antagonismo social y un resentimiento profundamente arraigados. El informante reveló que Cinadón había intentado atraerlo a la conspiración alegando que en ella participaban muchos, ya que cuando se hacía mención a los espartiatas en presencia de ilotas, periecos, *neodamodes* o *hypomeíon* (espartanos de condición inferior), estos difícilmente podían ocultar que «los comerían con gusto incluso crudos» (III, 3, 6).

Los éforos decidieron actuar rápidamente, deteniendo a Cinadón, que reveló los nombres de otros cabecillas que fueron también detenidos. Cuando Cinadón fue interrogado y se le preguntó por qué había organizado la revuelta, respondió «que no quería ser menos que nadie en Lacedemonia» (III, 3, 11). Luego, él y los demás fueron atados, azotados, exhibidos por las calles como una lección para los demás y finalmente ejecutados.

El otro gran problema al que se enfrentaba Esparta en esos momentos, al que ya hemos hecho mención, era la oligantropía. La disminución en el número de ciudadanos de pleno derecho había comenzado hacía ya mucho tiempo. La tradición nos dice que el número total de espartiatas en edad militar permaneció más o menos sin cambios durante todo el período arcaico. En Esparta había 10.000 ciudadanos (Aristóteles, *P*. II, 6, 12, 1270 a 37). Heródoto (VII, 234) los calcula en 8.000 en el tiempo de la invasión de Grecia por Jerjes. Pero al comienzo de las guerras del Peloponeso, el número de espartanos se había reducido ya drásticamente, por eso el reemplazo gradual de los espartiatas en el ejército por *neodamodes*, periecos y aliados se intensificó durante todo el período de las guerras del Peloponeso y la hegemonía espartana. Los siguientes datos «estadísticos» posteriores al 396 se refieren al segundo cuarto del siglo IV. En el momento de la batalla de Leuctra (371 a. e. v.), el número de espartiatas, según las estimaciones máximas, era de aproximadamente 2.400 y el mínimo alrededor de 1000. Jenofonte nos dice que, en la batalla de Leuctra, sólo combatieron un total de 700 espartanos, reclutados de todos los grupos de edad hasta los 55 años (*Helénicas* VI, 4, 17). La pérdida en esta batalla de cuatrocientos de ellos fue un golpe tan fuerte que Esparta nunca pudo recuperarse de él. Fue en este momento, cuando la existencia misma del Estado estaba en peligro, cuando las autoridades tomaron una decisión radical y por primera vez en su historia liberaron y armaron a 6000 ilotas a la vez (*Helénicas* VI, 5, 28-29). Esto, por supuesto, es una prueba directa de que ya era absolutamente imposible defender Esparta con la ayuda solo de sus ciudadanos.

La obstinada renuencia de la clase dominante a ampliar el círculo de ciudadanos espartanos, o al menos a poner fin a la trans-

formación de los ciudadanos en *hypomeíon*, unido a la codicia de tierras de esa misma clase y a su corrupción, acarreó a Esparta las consecuencias más catastróficas. En Leuctra, los que habían aparecido durante más de un siglo como invencibles, sufrieron una derrota sin paliativos de la que nunca se volvieron a recuperar.

VII

Las utopías helenísticas

La era del helenismo comienza con las campañas de Alejandro, propiciadas por todo el curso del desarrollo socioeconómico y político del mundo griego. Ya hemos señalado en el capítulo anterior cómo a Aristóteles y también Isócrates les parecía que las guerras de conquista emprendidas por el macedonio eran casi la única salida a las contradicciones que estaban destrozando las ciudades-estado griegas. La conquista de Oriente por Alejandro bien puede considerarse como una «segunda ola» de colonización griega. Ahora estos países conquistados entraron en el círculo de la civilización helenística. En ellos se fundaron polis, con templos en honor a los dioses del Olimpo, así como teatros y palestras. Tal fue el caso de la famosa Alejandría, fundada por el propio Alejandro cerca del delta del Nilo, que con su trazado geométrico y su población cosmopolita, que hablaba griego, se consideraba una ciudad «helenística».

Por lo tanto, no es sorprendente que los griegos posteriores, como Plutarco, a veces vieran esta política de fusión cultural empren-

dida por Alejandro Magno a través de las conquistas, como la realización de un grandioso proyecto ideal para reconstruir el mundo, basado en los principios de la armonía universal.

> «De cierto, —nos dice Plutarco—, la muy admirada República de Zenón, fundador de la secta estoica, se resume en este único principio: «que no vivamos separados en comunidades y ciudades, y diferenciados por leyes de justicia particulares, sino que consideremos a todos los hombres conciudadanos de una misma comunidad y que haya una única vida y un único orden para todos como un rebaño que se cría y pace unido bajo una ley común". Esto lo escribió Zenón como si modelara un sueño o una imagen de un gobierno y de una buena constitución filosófica; pero Alejandro, en cambio, suministró a la palabra la acción. Ordenó que todos consideraran al mundo su patria, al ejército su fortaleza y protección, parientes a los buenos y extraños a los malos» (Sobre la felicidad y el valor de Alejandro Magno, Moralia V, 6)

Este tipo de lucubraciones se ha producido en todos los imperialismos en pleno apogeo. Los emperadores romanos del alto Imperio consideraban sus mandatos como el renacimiento de una Edad de Oro ecuménica; el emperador Carlos V, en el siglo XVI, soñaba con la monarquía cristiana universal, y en el siglo XIX Rudyard Kipling justificaba el todopoderoso imperialismo británico apelando a «La pesada carga del hombre blanco» en su empeño por «civilizar» a las poblaciones colonizadas en todo el planeta.

Debe admitirse que la mayoría de las doctrinas políticas que surgieron durante este período reflejaron principalmente el proceso ya en marcha de la desintegración de la polis. De hecho, el desarrollo del pensamiento utópico en el período helenístico no fue acompañado por el surgimiento de proyectos de polis como el de Platón o el de Aristóteles. Con la irrupción de las monarquías helenísticas —nacidas de la desmembración del Imperio de Alejandro—, podemos decir que se acabó el período de grandiosos proyectos utópicos.

Hacia fines del siglo IV, la tradición platónico-aristotélica, en una época de crisis ideológica y moral, fue desafiada por una visión

rival de la utopía, que fue atribuida tanto a los cínicos como a los estoicos, aunque fueron los cínicos quienes la dotaron de un carácter realmente subversivo en el que hervía el desprecio y el odio por el orden existente.

Los problemas que nos encontramos a la hora de analizar el legado cínico son de orden distinto. El primero es la ausencia de un corpus teórico consistente. Las obras originales de los antiguos cínicos se han conservado en pasajes insignificantes, a menudo extraídos de forma muy hipotética de las obras de otros autores. Las teorías del cinismo y del primer estoicismo nos llegan fundamentalmente a través del libro de Diógenes Laercio *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*, que en sus capítulos VI y VII traza una semblanza de Diógenes de Sinope, el fundador de la corriente cínica, y de algunos de sus seguidores.

La obra de Diógenes Laercio, que vivió a finales del siglo II o principios del III de nuestra era, adolece de dos problemas. El primero es considerarlo una colección de anécdotas divertidas que no pueden sustentar una auténtica teoría y que han sido filtradas por el estoicismo posterior. Hay que tener en cuenta que Diógenes Laercio vivió cinco siglos después que Diógenes el cínico.

El segundo problema al que nos enfrentamos es la consideración que se ha dado, tanto en su época como en el presente, a la crítica cínica. En la actualidad, la palabra «cinismo» en el lenguaje común nos remite a la actitud de quien no acepta nada, y movido por la pura indiferencia o el mordaz sarcasmo, se complace en provocar sobre valores y sentimientos admitidos o incluso reverenciados por los demás; y, más aún, no duda en servir a sus propios fines sin importarle los medios empleados. Debemos añadir, a mayor abundamiento, que en los últimos años la psicología social ha acuñado la figura del «síndrome de Diógenes» que sirve para aludir, fundamentalmente, a vagabundos, que se dedican a acumular basura.

En la antigüedad, para los contemporáneos de Diógenes, la valoración que se hacía de ellos era, si cabe, mucho más dura y despreciativa, ya que considerando el sentido del término *kýōn* (perro) en

griego, los cínicos eran para los demás habitantes de la polis como unos perros. El término, inicialmente, se le asignó a Diógenes porque solía encontrársele en un pórtico que los atenienses denominaban así, «pórtico de los perros». A Diógenes le gustó el apelativo y lo adoptó de modo complaciente para autodesignarse. Este tipo de descalificaciones suele producirse cuando algo nuevo, inusual, que va en contra de lo generalmente aceptado, trata de declararse y afirmarse. Pensemos simplemente como era acogido el feminismo a comienzos del siglo XX[20].

A estas apreciaciones tan simples y equívocas habría que sumar las valoraciones que la ciencia académica ha venido haciendo en los dos últimos siglos. La vida errante y el desprecio de los bienes materiales y de los valores imperantes que mostraban los cínicos antiguos, condujo, durante el último tercio del siglo XX, a considerarlos como los antecedentes del movimiento hippie que eclosionó en el mundo a finales de los años 60 de ese siglo, y un autor, buen conocedor de las teorías cínicas, llega a decir que «el cinismo no pasó de ser una burlona pantomima confrontada a una estupenda tragedia» (García Gual, 2014:6). Sin embargo, el cinismo fue mucho más que eso y respondía a presupuestos de un calado económico, social y político, mucho más profundo.

El cinismo creció sobre la base de la desintegración del sistema de polis, cuando las prolongadas Guerras del Peloponeso, llevando todas las contradicciones al extremo, precipitaron la descomposición de esa formación social. Entre los numerosos estratos que se desarrollaron durante el período y como resultado de la guerra, se pueden distinguir cuatro grupos principales de la población. El primero lo componía una elite numéricamente insignificante de grandes y ricos propietarios de esclavos y comerciantes. El segundo lo conformaban los trabajadores libres: pequeños terratenientes, artesanos y comerciantes al por menor, que vivían principalmente de su propio trabajo. En tercer lugar, se configuraba un conglomerado de artesanos y agricultores desclasados (lumpen-proletariado), un grupo bastante numeroso que vivía a expensas del Estado. Por último, se hallaban los esclavos, la clase explotada más numerosa, cuyo número superaba

con creces el de todas las personas libres. A todos estos podríamos sumar distintas categorías de no ciudadanos como los metecos y otros elementos alógenos, sin derechos políticos y con grados de fortuna muy diversos. Cada uno de estos grupos se movía por intereses políticos y sociales distintos.

En el cinismo vemos reflejadas muchas de las demandas interclasistas del conglomerado de la masa popular, de ahí su heterogeneidad. Acrisolando muchas de esas aspiraciones, apareció el sabio cínico con un aspecto y una forma de vida que rechazaba frontalmente los ideales tradicionales de la polis, plasmados en la expresión *Kalòs kagathós* (καλὸς κἀγαθός), nobleza de aspecto y rectitud moral. Ya la apariencia exterior del cínico, desde el cabello sin cortar y la barba hasta los pies descalzos, con su manto raído (*tribón*) y su zurrón (*pera*), era un verdadero escándalo. Estos cínicos, errabundeando por la ciudad y durmiendo en cualquier rincón, alimentándose con casi nada, y lanzando invectivas de modo universal, consideraban su ascetismo y su causticidad como la mejor expresión de la virtud correcta. (Diógenes Laercio VI, 22. 76. 96. 104). Su sola presencia contrastaba de manera frontal con la ropa costosa y las magníficas fiestas de los ricos y poderosos, a los que ridiculizaban, burlándose de sus pretendidos valores morales (*aidós*) y haciendo uso constante de la desvergüenza (*anaídeia*). Las fuentes tardías se explayaron con entusiasmo sobre su desvergüenza, saboreando los detalles sexuales, como la «boda a lo perro» de Crates e Hiparquia (DL VI, 97). La orden cínica admitió a hombres y mujeres en sus filas sobre la base de una igualdad sin precedentes. Hiparquia nos brinda un buen ejemplo. Compañera de Crates, era de buena familia, pero vivió como cínica sin importarle el escándalo que generaba.

Entre las distintas interpretaciones que se han hecho del fenómeno cínico hay una que ha sido universalmente rechazada. Nos referimos a aquella que considera la filosofía cínica como la filosofía del proletariado antiguo. El origen de esta idea se remonta a mediados del siglo XIX, cuando el filólogo alemán Karl Wilhelm Góttling publicó un artículo en 1851, tres años después de la aparición del Manifiesto Comunista, titulado *Diogenes der Kyniker oder die Philosophie des*

griechischen Proletariats. Para Góttling, Diógenes fue «simplemente un antiguo comunista» por su abandono voluntario de la propiedad: «Más bien, renunció por completo a la propiedad privada por sus beneficios morales. Su recompensa fue… el gozo de una voluntad poderosa, de una poderosa energía del alma» (Billerbeck, 1991:55-6). Esa analogía simplista y un tanto equívoca ha sido recogida por algunos otros autores. «Además, es indudable, —escribía por ejemplo Rostovtzeff, uno de los grandes historiadores del período— que, como sucedía en las ciudades del Asia Menor, los filósofos cínicos callejeros ejercían poderosa influencia sobre los elementos inquietos de la población de Alejandría, singularmente sobre el proletariado» (Rostovtzeff, 1981. T.1:230).

La analogía ha sido convenientemente exagerada y malinterpretada por muchos de los estudiosos del cinismo que han querido confundir al trabajador del mundo antiguo con el proletariado moderno. Dudley, el historiador clásico del cinismo, sentenciaba: «Otra visión actual del cinismo que puede ser engañosa es la que la describe como 'la filosofía del proletariado'. Para el lector moderno, tal frase sugiere un intento de reemplazar el orden social existente por un nuevo sistema… La anarquía del cínico nunca llegó a ser tan práctica como para organizar el asesinato de tiranos y su invectiva contra la riqueza servía tanto para la mejora espiritual de los ricos como para la mejora material de los pobres. De hecho, al predicar que la pobreza y la esclavitud no son un obstáculo hacia la felicidad, los cínicos daban a entender que una revolución social era superflua» (Dudley, 1937:XI).

Con esta postura se quiere descartar el mordiente revolucionario del cinismo, desvinculándolo del sustrato social del que surgió. Sin embargo, la penetración de personas de las clases bajas y marginadas en el entorno de los filósofos habla del proceso de democratización de la filosofía, asociado a un cierto crecimiento de la autoconciencia de los oprimidos. La protesta de los esclavos y de los campesinos y artesanos pobres cercanos a ellos se puede detectar en peculiares enunciados teóricos, comprensiblemente inmaduros, a veces primitivos y utópicos que se reflejan en el folclore, en proverbios, apotegmas, mitos, leyendas, en la literatura: fábulas, «novelas», epitafios, etc. y que

atestiguan el descontento frente a la realidad y un embrión de la ideología de los desposeídos. Y es ahí donde se hace comprensible la filosofía cínica.

El cosmopolitismo, que puso en circulación el cinismo, surgió como una negación del estado esclavista y una reacción al aislamiento chovinista de las polis. Diógenes fue el primero en la historia en llamarse «cosmopolita», «ciudadano del mundo». «Cuando le preguntaron de dónde venía, respondió: «Soy un ciudadano del mundo» (DL. VI, 63). Los sabios cínicos consideraban que el mundo entero era un estado y no necesitaban leyes creadas por una civilización contraria a la razón (DL. VI, 72). Posteriormente, ese cosmopolitismo fue asimilado por los estoicos y comenzó a desempeñar un papel claramente conservador, justificando las aspiraciones «imperialistas» de macedonios y romanos.

Otro rasgo característico del cinismo será su aversión a la especulación teórica. El sabio cínico predicaba con la acción, con el ejemplo, con su forma de vida. Su virtud era práctica, condenando enérgicamente a los retóricos por el hecho de que solo hablaban de virtudes, pero no enseñaban las buenas obras (DL. VI, 28). Diógenes calificó los diálogos de Platón de charla vacía (DL. VI, 20), tratando de enfatizar su inutilidad práctica. Este rasgo formal los conecta con movimientos populares posteriores (cristianismo primitivo, esenios, albigenses, cátaros, husitas, anabaptistas del siglo XVI y otros movimientos y sectas heréticas plebeyas).

Para los cínicos la propiedad era un robo. El punto de partida de la crítica de Diógenes era la vieja máxima: «Los amigos tienen todo en común». Diógenes argumentó que «todo pertenece a los sabios» y lo demostró de la siguiente manera: «Todo pertenece a los dioses; los sabios son amigos de los dioses, y los amigos tienen todo en común; por tanto, todo pertenece a los sabios» (DL. VI, 72). Este pasaje era conocido por prácticamente todos, que entendían de inmediato que el sabio cínico se mantenía a sí mismo con la generosidad de la naturaleza y la sociedad, no poseyendo nada y, por lo tanto, dando un ejemplo del uso correcto de la propiedad. «Los sabios se

proponen vivir sencillamente, sirviéndose de alimentos básicos y de unos sayos simples, despreciando la riqueza y la fama y la nobleza de familia. Algunos, en efecto, se nutren de vegetales y beben solo agua fresca, adaptándose a cualquier refugio, incluso a una tina, como Diógenes, quien decía que era característica de los dioses no necesitar nada» (DL. VI, 104). Diógenes, al recibir limosna, no pedía, solo exigía que le devolvieran lo robado (DL. VI, 46).

Todo esto nos permite concluir que el cinismo, sin ser la filosofía del proletariado, tuvo una naturaleza revolucionaria. La naturaleza revolucionaria de los cínicos consistió principalmente en su crítica aniquiladora y su denuncia de las injusticias del sistema existente, frente al que los cínicos lucharon siempre. «Es mejor combatir con unos pocos buenos contra todos los malos que con muchos malos contra unos pocos buenos» (DL. VI, 12). En sus invectivas políticas y morales, se derramó el odio no disimulado de los oprimidos por sus opresores, dando a la parte más pasiva de las clases populares un refugio moral, y a la parte más activa y radical un medio para combatir la realidad cruel, empujando a menudo a sus seguidores a las filas de la rebeldía, como apuntaba Rostovtzeff.

Recientemente, estudiosos del cristianismo temprano han establecido ciertos paralelismos entre el cristianismo primitivo y el cinismo (Crossan, 2004:132-142). Esta filosofía se vincula al cristianismo por ideas comunes: la reivindicación de la igualdad, la liberación espiritual, la realización moral, una visión de la vida como una «vanidad de vanidades», el ascetismo, etc. El cristianismo original, como el cinismo, apeló a las capas inferiores del pueblo, y «actuó en un principio como una religión de esclavos y libres, pobres y desposeídos» (Gülzow, 1999:174; Shtaerman, 1961:19). Esto sugiere un cierto paralelismo con las consignas cristianas primitivas dirigidas a todos «los que están cansados y agobiados» (Mat., 11, 28), proclamando a los mendigos bienaventurados y hablando de la imposibilidad de que un rico entrara en el reino de los cielos (Mat., 19, 23).

Sin embargo, el ascetismo cínico no conducía ni a una mortificación de la carne, ni a una huida monástica del mundo. Los cínicos

no eran en absoluto anacoretas, simplemente se consolaban con la creencia de que algunos placeres sencillos, por ejemplo, beber agua cuando se tiene sed, dan más satisfacción que los más sofisticados vinos. Por eso el mendigo cínico podía actuar en pie de igualdad con el mismo gobernante del mundo. Según la leyenda, cuando Alejandro el Magno le preguntó a Diógenes qué quería, este le contestó que se apartara para no quitarle el sol.

Si resumimos el principio de autarquía a la que aspiraba el cínico, en la exigencia de igualdad de pobreza para todos, la abolición de la propiedad privada y de la esclavitud, así como el reconocimiento del trabajo como una bendición y un llamado a la diligencia (filoponía), nos encontramos con una utopía social fundamentalmente nueva, que nada tiene que ver ni con los Estados ideales de Faleas de Calcedonia, Aristóteles o Platón, ni con los sueños de consumo lumpenproletarios de Praxágora, ridiculizados por Aristófanes. Si el estado de castas «ideal» de Platón se construyó sobre la base de la esclavitud y el desprecio por el trabajo productivo, el orden social con el que soñaron los cínicos negaba por completo la esclavitud y glorificaba el trabajo libre.

Pero lo que sabemos sobre la República que se supone escribió Diógenes se refiere sobre todo a su escandalosa ética sexual y proviene del capítulo VII de Diógenes Laercio y de *Acerca de los estoicos*, obra de Filodemo (PHERC. 10, 18) de la que se conservan algunos fragmentos papiráceos, y en la que este autor latino del siglo I de nuestra era pretende resumir las opiniones de la República de Diógenes y la República de Zenón, pero de hecho gran parte del texto parece ser una descalificación de las prácticas cínicas y estoicas en general.

En resumen, Filodemo viene a decir que los cínicos viven como perros, practican la libertad de palabra (*parresía*) sin inhibiciones, usan para vestir un simple sayal (*tribón*), se entregan libremente a prácticas homosexuales, incluida la violación de niños, se masturban en público, no reconocen ciudad ni ley, y consideran a todas las demás personas como lunáticos, inválidos o hipócritas.

También se suele apuntar como utopía cínica un breve fragmento de la poesía de Crates. El fragmento de Crates describe la isla de Pera (el zurrón o mochila que caracterizaba a los cínicos), ubicada en medio de un mar de brumas. Todo nace allí en abundancia. Los habitantes de esta isla no conocen la contienda ni la guerra, porque el camino hacia ella está cerrado a todos los que carecen de inteligencia o están sujetos a vicios (DL. VI, 85).

> «Pera es una ciudad que se alza en medio de la púrpura ilusión, / hermosa y / espléndida, bañada de mugre, desprovista de todo, / en la que no atraca ningún alocado parásito / ni ningún glotón, de los que se ufanan de sus cachas de puta. / Pero produce tomillo, ajos, higos y chuscos de pan, / por los cuales no combaten entre sí sus moradores, / ni se proveen de armas para defender su moneda o su honor» (García Gual, 2014:87)

Si los cínicos realmente describieron una sociedad perfecta basada en sus ideas, ante la naturaleza y brevedad de estos testimonios nos vemos obligados a deducir su contenido, como ha hecho López Cruces.

El punto de partida del ideal cínico sería la negación de las ciudades existentes y sus leyes, ya que son restrictivas y contrarias a la naturaleza. En su seno se fomenta la envidia y la rivalidad por la desigualdad en riqueza y reputación, sin olvidar las rivalidades entre distintas polis que provocan las guerras. Por ello, el único modelo constitucional válido es aquel que funcione en todo el mundo, el cosmopolitismo (DL. VI: 63, 72, 98).

La finalidad de la cosmópolis perfecta perseguiría que sus ciudadanos vivieran en concordia (*homónoia*), que fueran libres (DL. VI, 29) y autosuficientes y que actuasen con moderación (Plutarco, *Licurgo*, XXXI 1-2), llevando una vida natural y sencilla alejada de toda acumulación de riqueza y refinamiento, y compartiendo lo que se tiene con los demás. Por tanto, no habrá propiedad privada, sino que todo sería de todos (DL. VI: 46,72, 104). Se deberían ejercitar los cuerpos en las fatigas y, si cabe, en las privaciones, como siempre han hecho los lacedemonios. Rechazando el lujo en el vestir (Filodemo,

col. XVIII, 10-11), el comercio y la moneda (Ateneo, *Banquete de los eruditos* IV, 159c).

En la cosmópolis perfecta no habrá nada que no se pueda decir, ni nada, que, siendo natural, pueda avergonzarnos frente a los demás (Filodemo, col. XVIII, 7-10), ni siquiera aquello que algunos puedan considerar sagrado (DL. VI 73).

En ese mundo no tendría cabida el saber inútil, que en nada ayuda a vivir bien (DL. VI 73). Por supuesto, no tendrán tampoco cabida las armas, pues serían inútiles. Carecería de sentido usarlas contra los conciudadanos, puesto que los bienes serían comunes y no existiría lo ajeno como para codiciarlo; ni tampoco tendría sentido usarlas contra quienes no lo fueran, puesto que, al no ambicionar nada, nada querríamos arrebatarles ni nada podrían arrebatarnos (Filodemo, col. XV, 31 – XVI, 4).

Frente al matrimonio destinado a la procreación, se debería establecer una libertad sexual sin restricciones, siempre que implicase a dos personas y hubiera mutuo consentimiento. Todas las combinaciones estarían permitidas en el ámbito de la familia y se contemplarían también las relaciones extramaritales. El incesto, al ser practicado en otras culturas, era considerado por los cínicos como algo natural (Filodemo, col. XVIII, 20-23).

Como también era natural la igualdad de mujeres y hombres. Las mujeres desempeñarían las mismas actividades que los varones y tendrían la misma iniciativa en el terreno sexual (Filodemo, XIX, 13-17). Como ellos, vestirán el tribón y ejercitarán sus cuerpos desnudos delante de todos, como en Esparta (Jenofonte, *República de los lacedemonios*, I, 4).

Del ejemplo de las costumbres de ciertos pueblos extranjeros se deduce que no hay mal alguno en la antropofagia de cadáveres (DL. VI 73), ya que una vez muerto el ser humano, da igual lo que pase con su cuerpo.

Así pues, la República integraría una serie de propuestas más o menos escandalosas para la mentalidad ateniense. De hecho, las propuestas que más debieron de escandalizar (la comunidad de mujeres, el incesto y la antropofagia) eran costumbres bárbaras codificadas por la historiografía clásica como contrapuntos extremos de las costumbres griegas y como signo de la incivilidad de quienes las practicaban.

Es un seguidor de Crates el cínico, llamado Zenón, al que la tradición le atribuye ser fundador de otra corriente filosófica de enorme calado: el estoicismo. Aunque la influencia cínica es evidente en las primeras manifestaciones de la corriente estoica, su trayectoria e impacto, así como el sentido de esta filosofía, le aleja del carácter subversivo del cinismo. El estoicismo nunca optó por las demostraciones histriónicas de los cínicos, y pronto pretendió establecer una teoría al uso bien trabada, con una cosmología y un código ético sistemáticos.

Vivir según la naturaleza era la tarea rectora del sabio estoico. El hombre virtuoso sólo podía encontrar la felicidad, el sosiego del alma, en la apatía, en la indiferencia, que alcanzaría si lograba librarse de las pasiones, y conseguía una comunión con el Logos, la fuerza que impregna y gobierna la naturaleza y todo el orden del universo. El Logos es el principio divino de la racionalidad, que está incrustado en la razón de cada alma humana. Así, la «naturaleza» se concibe como una fuerza inteligente (también llamada razón, destino, dios, Zeus, el fuego primigenio, etc.) que impregna toda la materia, un vasto orden racional que dirige todo en el cosmos hacia un fin predeterminado. La razón humana es una chispa de esta razón cósmica y la virtud humana significa estar en sintonía con ella.

Esta nueva teoría, que se convertiría quizás en la cosmología más influyente jamás producida por el pensamiento griego, combinaba dos ideas atractivas que solo habían sido esbozadas por la filosofía anterior: la noción del cosmos, como un ser vivo unificado; y la noción de razón humana, como participante directa y manifestación de la razón cósmica. En la vida, todo se hallaba predeterminado por el destino al que los sabios se someten como dictado del Logos, mien-

tras que quienes se resisten son arrastrados por la fuerza. Por otra parte, la influencia del estoicismo fue muy superior a la del cinismo, y se extendió a lo largo de los siglos hasta el final del mundo antiguo. Cobró particular relieve en el mundo romano, donde tuvo como seguidores a figuras de talla intelectual tan destacadas como Cicerón y Seneca, influyendo también en el cristianismo, lo que le permitió sobrevivir con diferentes adaptaciones hasta la época moderna.

Lo que nos interesa aquí son los posibles planteamientos utópicos del estoicismo y estos se cifran en la que se considera la primera obra de Zenón de Citio, una *República* que habría escrito cuando todavía era discípulo de Crates; por eso Diógenes Laercio dice que la escribió «sobre la cola del perro» (DL. VII 2), en un tiempo en que a Zenón «lo rodeaban, en efecto, algunos harapientos» (DL. VII 16) a los que Timón de Fliunte califica como «una banda de proletarios» *(Sill.*, frag. 20 W).

A fines del siglo III, Crisipo, el gran sistematizador del estoicismo, produjo otra *República* que era similar en todo a la obra de Zenón. En los fragmentos que nos han llegado de la obra de Zenón, muy alabada por Plutarco (*Sobre la fortuna o virtud de Alejandro* I 6, 329 a), se hace evidente la influencia cínica y las muchas coincidencias con la *República* que se le atribuye a Diógenes de Sinope. Zenón también parte de que la polis ideal debe ser una cosmópolis (DL. VI 63: VII 93; 98), lo que evitaría las guerras y desterraría las armas (Filodemo, Col., 14). Sin embargo, lo que no queda claro es cómo Zenón concebía esa cosmópolis. Posiblemente, Zenón se limitaría a describir una polis ideal en un «cosmos» de ciudades también ideales, sin precisar una extensión geográfica precisa, pero todas hermanas en armonía por los mismos principios y valores.

Zenón debió proponer así mismo la comunidad de bienes, que, aunque no se menciona en ninguna parte de modo explícito, la eliminación de la moneda permite presuponerla. «No hay que creer que la moneda sea una creación necesaria ni para el intercambio ni para los viajes al extranjero» (DL. VII, 33). La gente necesitaría pocos bienes y los compartiría entre los amigos. Esta es la *koinonia*, basada en el

amor de los sabios entre sí, que describen las obras utópicas. Pero dado que casi todos los humanos no son sabios, los derechos de propiedad deberían existir según la ley de la ciudad.

En esta cosmópolis se invita a hombres y mujeres a usar la misma vestimenta y a no mantener oculta ninguna parte de su cuerpo. El estoico también sostiene la tesis de que entre los sabios, las mujeres deben ser comunes (DL. VII, 34, 131); y como en el caso de los cínicos, los estoicos también podrían practicar el canibalismo «en algunas circunstancias» (DL. VII, 131; Teófilo, *A Autólico* III 5, 119 c). Asimismo, según Orígenes (*Contra Celso* 4, 45), el incesto sería para ellos moralmente indiferente por ser algo natural, puesto que lo practicaban los animales y algunos pueblos bárbaros y se justificaría sin dudarlo cuando, por ejemplo, un sabio y su hija fueran los únicos habitantes de la tierra.

Como vemos, la obra de Zenón recogería todo el escandaloso elenco de los cínicos y aún añadiría algunas otras propuestas novedosas en la misma línea, como era declarar inútil la educación general (DL. VII, 10, 32), lo que podía interpretarse como una concreción del rechazo que Diógenes el cínico ya había manifestado contra los saberes teóricos. Tan desconcertante como este rechazo a la escuela en Zenón era proponer que en la ciudad ideal no se debían levantar templos, tribunales y gimnasios (DL. VII, 33). Parece ser que esta proscripción buscaría confrontar la polis de Zenón con lo que proponía Platón (*Leyes,* 759, 771, 778-79, 804), ya que estos eran los tres tipos principales de edificios públicos que, según este último, debían de rodear el ágora de Magnesia.

El elemento novedoso que mayor atención merece en la utopía estoica es la introducción de Eros en esa sociedad ideal. El propósito del comunismo sexual no era el mero placer, sino lo que Zenón llamaba Eros. Eros era un dios real con cultos antiguos en algunos lugares. Pero el trasfondo inmediato de este concepto en Zenón se encuentra en los diálogos de Platón como *Fedro* o *El Banquete*. En esos diálogos, Eros, sin perder su connotación primaria de deseo sexual, se convierte en un término para toda forma de deseo apasio-

nado. Platón creía que la consumación física del amor entre individuos era un impedimento para las formas superiores de amor. Por el contrario, Zenón no rechazaba la sexualidad ni pensaba que el Eros físico fuera un impedimento para el Eros moral / intelectual. La ciudad estoica ideal se mantendría unida por fuertes lazos eróticos sobre la base de la virtud. Todas las demás pasiones son reprobadas por el estoicismo.

Los ciudadanos estoicos no tendrán ira, ni miedo, ni orgullo, ni celos, ni envidia, ni pena, ni piedad. Solo Eros quedó exento de la crítica, ya que los estoicos no compartían la actitud despectiva de Platón hacia el cuerpo y, como materialistas primitivos, no lo consideraban la cárcel del alma. Sus puntos de vista metafísicos más amplios respaldan así sus puntos de vista éticos sobre una sexualidad que probablemente se acercaba más al pensamiento popular de su propio tiempo que el ascetismo platónico (Schofield, 1991).

La idea de Zenón sobre el Eros será recogida siglos después por el socialista utópico Charles Fourier, que también considerará el Eros como una de las raíces fundamentales de La Armonía, el modelo de su sociedad utópica.

> «El tema parece frívolo a esos civilizados que relegan el amor al rango de cosa inútil y lo hacen, bajo la autoridad de Diógenes (El cínico), ocupación de los perezosos. Tampoco lo admiten más que a título de placer constitucional sancionado por el matrimonio; no sucede lo mismo en La Armonía, donde, al volverse los placeres asunto de Estado y fin especial de la política social, debe darse necesariamente gran importancia al amor, que en efecto retiene el primer rango entre los placeres; la cábala gastronómica, otro placer de La Armonía, retiene el primer rango en títulos, pero el amor lo retiene en la realidad. Se trata aquí de asegurar a las personas de toda edad el encanto del amor… como podemos encontrarlo en la juventud.» (Fourier, 1973:221).

Pero, como ya hemos apuntado, el estoicismo no tendrá el mordiente radical que tuvo el cinismo. Al tiempo que manifestaba numerosos elementos contradictorios en su discurso, disociaba sus teorías

de su práctica. En la vida ordinaria, el sabio estoico no solo se casaba y tenía descendencia de la manera más ordenada, sino que también eran «reverentes y justos ante la divinidad… ellos han meditado a fondo sobre las ceremonias religiosas, la construcción de templos, las purificaciones y los demás asuntos íntimamente referidos a los dioses…», etc. (DL. VII, 119-120). Así mismo, teniendo en cuenta que, con toda probabilidad, las leyes y reglamentos estatales correspondían a la ley natural, los estoicos en general propugnaban su observancia inquebrantable. Por estos y otros juicios similares, los estoicos, en su práctica política, adoptaron una naturaleza conservadora respecto a las leyes existentes, observándolas y aplicándolas con todo rigor.

A la par de las especulaciones utópicas de los cínicos o los estoicos, la utopía helenística se nutrió también de una literatura geográfica y etnográfica excepcionalmente rica, llena de numerosos detalles exóticos, que se entrelazaba cada vez más con el género emergente de la paradoxografía, es decir, la descripción de diversos fenómenos asombrosos que cautivaban la imaginación. Así, los sueños cínicos de un orden social ideal, las viejas leyendas folclóricas sobre la Edad de Oro o las islas de los Afortunados, se combinaban con relatos sobre pueblos y tierras distantes, en las que imperaba la ley natural, rigiendo sociedades admirables para los griegos de la época.

Estas fantásticas descripciones alimentarán la literatura de lo maravilloso, que tiene como progenitor a Calímaco con su *Colección de maravillas de toda la tierra clasificadas por lugares*, que abarcando todo el orbe habitado se constituye en antecedente del *Libro de las Maravillas* de Antígono de Caristo (siglo I a. e. v.), con el que se consolidó un género literario por definición paradoxográfico, utilizable ya como fuente etnográfica, ya como fuente geográfica, pero despreciado y relegado a «invenciones» *(pseùdea)* de geógrafos «serios» como Eratóstenes o Estrabón (Bertilli, 1984:480).

Un ejemplo de este tipo de relatos sobre pueblos fantásticos representativo de ese género, —muy alejado de las construcciones ideológicas de las grandes utopías— es la historia sobre Meropía ideada por Teopompo de Quíos (377 - 320? a. e. v.). Parece ser que este his-

toriador fue autor de una obra titulada *Prodigios*, según nos informa Diógenes Laercio (DL. I, 115-116). Se sabe, sin embargo, a través de otras fuentes, que los *mirabilia* o *prodigios* estaban presentes también en sus *Filípicas* —su obra principal—, lo que permite suponer que el texto conocido, como es habitual en la paradoxografía, habría sido recogido por una segunda mano distinta a la de Teopompo (Pajón, 2011:101).

Lo que ha llegado hasta nosotros sobre ese exótico pueblo de Meropía nos lo ofrece Claudio Eliano en su obra *Historias extraordinarias*.

> «Teopompo relata con detalle una conversación entre el frigio Midas y Sileno. Este Sileno era hijo de una ninfa; por su naturaleza era inferior a los dioses, aunque superior a los hombres, puesto que era inmortal. Conversaron sobre los más diversos asuntos, pero en concreto esto fue lo que Sileno le dijo a Midas. Europa, Asia y Libia son islas en torno a las que fluye, en círculo, el Océano y hay un continente que está fuera de nuestro mundo. Le explicó minuciosamente su ilimitada grandeza y le contó que ese continente genera enormes animales y que los hombres que allí viven nos doblan en estatura. Su tiempo de vida no es como el nuestro, sino el doble. Tienen muchas y grandes ciudades y diversas formas de vida. Allí se han promulgado leyes que son absolutamente opuestas a las que están vigentes entre nosotros.
>
> Decía Sileno que las ciudades más grandes son dos, pero que en nada se parecen entre sí. Una de ellas se llama Guerrera y la otra Pía. Los habitantes de Pía viven en paz y opulencia, obtienen los frutos de la tierra sin arados ni bueyes, y no tienen necesidad ni de trabajar la tierra ni de sembrar. Viven, continuaba Sileno, sanos y, sin conocer la enfermedad, llegan al final de sus días, llenos de gozo y alegría. Tan indiscutiblemente justos son que ni siquiera los dioses tienen por indigno visitarlos con frecuencia. En cambio, los habitantes de la ciudad Guerrera son muy belicosos; nacen con las armas en las manos. Siempre están en guerra, sometiendo a los pueblos vecinos. Y así, esa ciudad, sola, domina numerosísimos pueblos. Sus habitantes no son menos de veinte millones. En ocasiones mueren enfermos, aunque raramente, puesto que en la mayoría de las ocasiones pierden la

> vida en sus guerras, heridos por piedras y maderos, ya que son invulnerables al hierro. Tanto abunda el oro y la plata que el oro vale tan poco para ellos como el hierro para nosotros. Decía Sileno que en cierta ocasión intentaron cruzar hasta las islas de nuestro mundo, atravesando el Océano, con una fuerza de diez millones de hombres. Llegaron hasta los hiperbóreos y cuando comprendieron que eran los hombres más dichosos de nuestro mundo, los despreciaron por considerar su forma de vida insignificante. Por esta razón desistieron de continuar su avance.

Añadió un detalle todavía más sorprendente. Decía que ciertos hombres, llamados «meropes», habitan muchas y grandes ciudades, y que en el borde de su territorio hay un lugar llamado «Sin retorno». Tiene el aspecto de una sima. No está ocupado ni por las tinieblas ni por la luz, sino que sobre él flota como una neblina enrojecida, unida a cierta turbulencia. Dos ríos corren por esta región, uno llamado Placer, el otro, Dolor. En las orillas de cada uno de estos ríos hay árboles del tamaño de grandes plátanos. Los árboles que crecen junto al río Dolor producen frutos de la siguiente naturaleza. Si alguien los prueba, deja caer tantas lágrimas que consume todo el resto de su vida, hasta la muerte, en lamentos. Los otros árboles, los que han crecido junto al río Placer, producen frutos de características opuestas. Pues quien los prueba cesa en todos sus anteriores deseos e, incluso si amaba a alguien, también de esa persona se olvida. Se va volviendo poco a poco más joven y va recuperando, hacia atrás, el tiempo que ya había vivido y aquellas edades por las que atravesó. Y así, tras abandonar la vejez, retorna a la madurez y, después, a la juventud para, a continuación, convertirse en un niño y después en un recién nacido. Tras todo ese recorrido, se consume.

Y si alguien está dispuesto a creer lo que el historiador de Quíos cuenta, créalo. A mí Teopompo me parece un magnífico escritor de leyendas, tanto en este caso como en otros.» (Eliano, III, 18).

Las raíces de este relato las podemos encontrar en la Atlántida de Platón y en leyendas fantásticas del folclore popular o en el mismo relato homérico. No hay nada en Meropía que pueda sugerirnos una utopía con un claro sesgo ideológico, aunque en ella se hacen pre-

sentes algunos de esos elementos. Como ya señaló Rohde: «Está claro que Teopompo se limitó a tomar prestados o a imitar los adornos más coloristas de los cuentos de hadas geográficos más antiguos o de las sagas populares para dar plenitud y color a su relato alegórico. De ninguna manera quiso ocultar que, en la gracia de su narración, competía con los fabulosos informes de Ctesias[21] y otros sobre asuntos indios, aunque no quiso dar tampoco una apariencia engañosa de veracidad, sino que solo presentó lo increíble como diversión para la imaginación, y como la graciosa envoltura de un pensamiento poético-filosófico (Rohde, 1876:207-208).

La abolición de las barreras entre los griegos y las poblaciones extranjeras es también en gran medida efecto de otro aspecto fundamental de la «aventura» de Alejandro: la ampliación de los horizontes geográficos. Gracias a Estrabón ha llegado hasta nosotros un pasaje que describe la tierra de Musicanos, que Onesícrito afirmó haber visitado cuando estaba con el ejército de Alejandro en la India. Los indios de Onesícrito son muy longevos, y aunque viven en un territorio feraz, son sobrios y saludables. Pero en el relato se trasluce también la fascinación que seguía ejerciendo el modelo espartano.

> «Es peculiar de ellos el que haya un cierto tipo de comidas en comunes semejantes a las laconias, en que comen en público sirviéndose de carne de caza. No se sirven del oro ni de la plata, aunque tienen minas. Y en lugar de esclavos se sirven de jóvenes en la plenitud de su vida, como los laconios de los ilotas. Además, no hacen investigación científica aparte de la médica, pues para ellos la excesiva práctica de alguna de las ciencias es un vicio» (Estrabón, XV, 34).

La tierra de los musicanos parece albergar una sociedad feliz que en la realidad se inspira en una que en Grecia ya se hallaba en plena crisis: la sociedad espartana. Algo parecido ocurre con Hecateo de Mileto (550 - 476 a. e. v.), del que, bajo los mismos presupuestos de Metapompo, nos llega una visión de naturaleza parecida a la de Onesícrito en dos fragmentos recogidos por Diodoro Sículo, uno relativo a los hiperbóreos y otro al Egipto antiguo. En el pasaje conservado por Diodoro sobre la isla de Hiperbóreos nos enteramos de que está ubicada al Norte de Asia, que era igual en tamaño a Sicilia, y que se

distinguía por su fertilidad excepcional. Hasta aquí nada novedoso. Lo reseñable es que ese pueblo imaginario se nos presenta como un ejemplo de estado teocrático, ya que sus habitantes son asimilados por el autor de la historia con los sacerdotes de Apolo. «Hay una ciudad sagrada de ese dios y la mayoría de sus habitantes son citaristas y, tocando continuamente la cítara en el templo, dicen himnos al dios con su canto, venerando sus hechos» (Diodoro, II, 47). Los gobernantes de esta isla pertenecen a los descendientes de Boreas, y aunque no sabemos nada sobre sus medios de subsistencia su organización social parece estructurarse como una aristocracia hereditaria.

La naturaleza fragmentaria de la historia no permite llegar a una conclusión definitiva sobre cuáles son las intenciones de Hecateo al fantasear sobre ese piadoso pueblo de los hiperbóreos. El propósito se aclara si ponemos en relación este fragmento con otro de su *Historia egipcia*, también conservado por Diodoro.

Toda la tierra de Egipto, según Hecateo, está dividida entre las clases altas que son tres: sacerdotes, nobles y guerreros. La estructura de las clases bajas también es ternaria y está formada por los pastores, los campesinos y los artesanos. En el país impera la más estricta especialización de las funciones laborales, que son hereditarias para todos sin excepción.

> «Ningún obrero puede participar de otra ocupación ni categoría ciudadana, excepto la fijada por las leyes y recibida de los padres, de modo que ni la envidia del maestro ni las distracciones políticas ni ninguna otra cosa obstaculice sus esfuerzos en esto. Entre otros pueblos, es posible ver a los artesanos distraídos por muchos asuntos en su mente y en absoluto perseverantes en la propia ocupación a causa de su ambición: los unos se dedican a la agricultura, los otros participan del comercio, los otros mantienen dos o tres oficios y la mayoría, en las ciudades democráticas, corrompen la política concurriendo a las asambleas y consiguen de los pagadores lo necesario; pero, entre los egipcios, si algún artesano participara de la política o trabajara en más oficios, recibiría grandes castigos» (Diodoro, I, 73-74).

En estas fantasías utópico-conservadoras podemos apreciar la fascinación que ejercía el modelo de castas egipcio, así como el espartano, entre las tendencias oligárquicas y aristocráticas en Grecia. En el sistema que alaba Hecateo, también detectamos la influencia de las teorías de Hipodamo, Platón y Aristóteles. La división tripartita de la tierra y la existencia de tres castas dominantes, así como la fijación de toda la población en sus oficios, deja traslucir estas influencias.

La aportación hecha por Evémero (340-260 a. e. v.) en este terreno especulativo presenta una mayor complejidad. Evémero fue el autor de una obra, que tampoco se conserva, titulada *Inscripción sagrada* (Ἱερὰ ἀναγραφή) de la que tenemos una extensa noticia gracias a las referencias que aparecen en Diodoro Sículo, que transmitió con cierto detalle el contenido de una parte del trabajo de Evémero: una descripción de la isla de Panquea. En los tiempos modernos, esta descripción fue percibida por muchos como una utopía. Para Robert Pöhlmann (1984, T. II:293) «es la primera novela estatal» de la que tenemos una descripción del orden jurídico, económico y social». Rostovtzeff (1967, T.II:1260) la considera una de «las múltiples utopías de la época», como las de Zenón, Hecateo de Abdera y Yámbulo. Pero estas utopías eran simples productos de especulación teórica e imaginación brillante y no tenían relación alguna con la política práctica ni ejercían influencia sobre ella». Tarn (1937:104) clasificó a Evémero y Yámbulo entre los «creadores de genuinas utopías modernas».

Podemos anticipar, no obstante, que el valor de la contribución de Evémero a la búsqueda de una organización social perfecta es modesto. Pero incluso si Evémero no fue un utópico en el sentido propio de la palabra, su obra es una valiosa fuente de información sobre el pensamiento utópico del helenismo en comparación con las obras de Teopompo, Hecateo y Onesícrito.

En la isla de Panquea nos encontramos con numerosos elementos que ya han aparecido en relatos parecidos: tierras fértiles, fauna y vegetación muy variada, paisajes idílicos, fuentes y cursos de agua singulares… Tampoco sorprende percibir en el relato las influencias de Hipodamo o Platón. También podemos apreciar la preferencia por

el número tres (tres islas, tres tribus, tres grupos de oceanitas revelan similitudes simultáneamente con la utopía de Hipodamo y con la antigua Atenas platónica en la Atlántida, así como con las descripciones de Egipto hechas por Hecateo.

La población de este país milagroso, donde todo parece ser orden y belleza, también se divide en tres clases o castas: la primera es la de los sacerdotes y artesanos; la segunda, la de los labradores; y la tercera la componen los guerreros y los pastores. Esa extraña combinación resulta difícil de explicar con los datos que poseemos, pero no afecta a la estructura del funcionamiento social imaginada por Evémero.

Además, la isla de Panquea tiene ricas minas de oro, plata, cobre y hierro, que está prohibido exportar fuera de la isla, aunque no sucede lo mismo con el incienso y la mirra que comercializan y parecen ser una importante fuente de recursos (V, 42, 2). Sus habitantes casi no se diferencian entre ellos desde el punto de vista de sus derechos y sus deberes. Frente a esta masa común que incluye a todos los productores se encuentra una minoría activa, poderosamente organizada, que posee la suma del poder efectivo. Por tanto, podría parecer que se está describiendo un gobierno aristocrático que tiene en sus manos los destinos del Estado (Walter, 1931:362).

Para Pöhlmann, que no se aparta del principio al que permanece fiel a lo largo de toda la obra en la *Inscripción sagrada,* el comunismo de Panquea pretende satisfacer las demandas de igualdad y justicia, pero responde a un doctrinarismo, como el socialismo más moderno, que es inconducente. Esta novela de Estado sería para el alemán un espejo de príncipes, cuya intención era mostrar a los que detentan el poder cómo se debe gobernar en realidad (1984, T. II:304), mientras que para Manuel «La utopía de Evémero representa el sincretismo entre el genio griego y el asiático, soñado por el propio Alejandro —es decir, el predominio de los principios griegos en un entorno oriental— (Manuel, 1981:131). Pero el nombre Evémero se convirtió en familiar ya en la antigüedad, tanto por la descripción fantástica de sus viajes como por la idea de que los dioses no eran otra cosa que héroes

del pasado que habían sido divinizados. Esta idea explica por qué Evémero fue tachado en su tiempo como ateo. Así, en Sexto Empírico (segunda mitad del siglo II-¿principios del siglo III?) leemos:

> «Evémero, apodado el Ateo, afirma: «Cuando la vida de los hombres era desordenada, quienes aventajaban a los demás en fuerza e inteligencia hasta el punto de que todos vivían bajo sus órdenes, buscando obtener mayor admiración y veneración, se inventaron para sí mismos una suerte de poder superior y divino, y de ahí que la mayoría los considerara dioses» (Contra los físicos I, IX, 17).

Al retomarse este aspecto de la *Inscripción sagrada*, los historiadores de las doctrinas políticas de la antigüedad se interesaron por Evémero, discutiendo un problema que atraía la atención. A saber, cuáles eran la esencia y las raíces de la deificación de los soberanos helenísticos y romanos.

Así, para Evémero, detrás de las creencias en los dioses como supuestas entidades reales, se escondía un antiguo rey, un personaje humano, cuyo recuerdo legendario a través de los tiempos habría conducido a su divinización. El narrador asegura que en la isla de Panquea vio un pilar de oro en el templo de Zeus Trifilio, en el que se inscribía una lista de dioses nacidos y muertos, habiendo sido Urano, Cronos y Zeus los primeros reyes de la isla, y que el culto de Zeus habría sido establecido por el mismo Zeus antes de morir (VI. 1, 6-7).

La interpretación que tradicionalmente se hacía sobre la deificación en Grecia establecía que «la deificación de un hombre real… no cuadraba al pensamiento griego, y mucho menos cuadraba el deificarlo en vida» (Reyes, 1989:113). Deificar a un héroe *a posteriori* y cuando ya pertenecía al tiempo mitológico no suponía mucho esfuerzo ni violentaba la razón demasiado. Pero entre esto y la deificación de los vivos había un abismo que no podía salvarse, ya que la gente creía que los dioses eran seres inmortales. Por lo tanto, es erróneo afirmar que la deificación helenística de los vivos fue simplemente una continuación de la glorificación helénica de los muertos. Es cierto que la idea misma de deificación de héroes y gobernantes no era ni mucho menos nueva, y Evémero, de hecho, solo formalizó

una tradición ya existente como enseñanza. Alejandro —un semigriego— que pretendía descender de Heracles por su padre y de Aquiles por su madre, se dejó deificar en Egipto como faraón. Pero, no contento con eso, se hizo reconocer como hijo por Amón, y exigió, como hacían los monarcas persas, la prosternación de sus súbditos. Se asegura que ordenó a las ciudades griegas que lo adorasen. Los atenienses pensaron que era tarde para entrar en disputas, y los espartanos, con su habitual concisión, se dijeron: «Si Alejandro quiere ser un dios, que lo sea».

Creada durante la lucha de los sucesores de Alejandro, la obra de Evémero venía a avalar la deificación de monarcas vivos como un método ideológico de movilizar a las masas para que reconocieran su poder. Así, la historia de Panquea, interpretada de forma ideológica, puede percibirse como una justificación bastante clara de nuevas formas de poder absoluto, que vendría a avalar la costumbre de la deificación en vida que se instauró en Grecia, a partir de Alejandro Magno. Trofimova (1989), sobre esta base, confirmó la suposición de que las obras de Evémero sirvieron principalmente como justificación para nuevas formas de poder absoluto. Evémero contribuyó a allanar el camino en la cultura occidental al uso de una herramienta tan poderosa como la religión para la administración estatal de las masas. Por eso en la *Inscripción sagrada* encontraríamos no solo una fantasía utópica, sino también una de las raíces de la teoría sobre la monarquía de derecho divino que, pasando por el cristianismo, ha llegado hasta la contemporaneidad.

Junto a la obra de Evémero nos encontramos con la otra gran utopía del helenismo: la Isla del Sol de Yámbulo, a la que le hemos dedicado buena parte del primer capítulo. Sin embargo, tras conocer algo del utopismo estoico, no podemos dejar el tema sin mencionar de modo más preciso las influencias estoicas que se pueden apreciar en esa novela.

Según Gutorov (1989:240), la novela de Yámbulo «bien puede ser considerada como la encarnación artística más completa que tenemos a nuestra disposición de las ideas estoicas sobre la comunidad

ideal». En la Isla del Sol la simetría y el número juegan un papel muy importante que busca crear una imagen de armonía universal, recurso que llega al extremo al igualar físicamente a todos los helionitas (56, 2). Todos los habitantes de la isla usan una ropa hecha del mismo material suave (¿algodón?) y coloreada con el mismo tinte púrpura (59, 4). Como en la utopía de Zenón, en Yámbulo, la unidad se alcanza mediante la uniformidad: las «islas del Sol» están habitadas por comunidades de sabios, semejantes entre sí en todo, obedeciendo la ley universal de justicia e igualdad, personificada por el astro rey. Como muy bien observan Günther y Müller (1988:85) «con Yámbulo, la idea de igualdad cobra una nueva dimensión, sobre todo porque ya no se limita solo a la justa distribución de los medios de subsistencia, como en el «comunismo» de Aristófanes en la *Asamblea de las mujeres*, sino que se extiende a la producción», cumpliendo los heliopolitas con todas las tareas por igual de modo rotativo» (59, 6-7).

Pero será en la parodia donde termine recalando la novela de viajes helenística en busca de poblaciones extraordinarias. Moviéndose entre la tierra y la luna, Luciano, en sus *Relatos verídicos,* se burla de todas las historias de cosas maravillosas, difundidas por «charlatanes» como Ctesias de Cnido o Yámbulo, sin siquiera perdonar al Homero de la Odisea, «guía y maestro de semejante charlatanería». Sin embargo, incluso en el irreverente juego de la parodia, Luciano «inventa» módulos narrativos que tendrán gran éxito en la utopía moderna, desde un viaje a la Luna hasta la vida en el vientre de una ballena. La tradición racionalista del pensamiento utópico y la teoría política, que va desde Platón y Aristóteles a través de Zenón y Crisipo, no quedará interrumpida, influyendo en el pensamiento político romano, que la recreará en un nuevo escenario en el que seguirá siendo modelada por la lucha de clases.

En el mundo helenístico, los viejos patrones de luchas civiles persistieron y las guerras internacionales siguieron atizándolas (Lintott, 1982:262), hasta que Roma puso a Grecia y al Mediterráneo oriental bajo su estrecha supervisión durante el siglo II (a. e. v.), sin que esto supusiera, ni mucho menos, la desaparición de la conflictividad social. La *stasis* no solo sobrevivió al colapso de la polis «clásica»,

sino que reverdeció en la polis helenística y romana (Berg, 1993:10; Rostovtzeff, 1967, T. II:1366), ya que como dice Preaux, (1984:310): «La abolición de las deudas y la redistribución de tierras fueron la gran esperanza de los pobres en las ciudades griegas durante el período helenístico»[22].

Por tanto, el trasfondo de estas luchas siguió siendo el mismo de épocas anteriores. El resentimiento social continuaba teniendo su raíz en la desigualdad ostentosa del que posee frente al que no tiene o al que se ve en apuros. Más arriba hemos citado los versos del aristocrático Teognis de Mégara o del orgulloso conquistador Tirteo, despreciando al pueblo y al ilota sometido. En el siglo III nos encontramos con ejemplos que invierten ese odio de clase y lo dirigen contra los ricos, como ocurre en el caso del cínico Cercidas de Megalópolis.

> «¿Por qué la divinidad no ha empobrecido al extravagante Xenon y no nos ha dado a nosotros su dinero que se gasta en tonterías? ¿Qué se lo impedía? Uno se lo pregunta. ¿Es fácil para un dios hacer todo lo que le pasa por la cabeza y privar de su dinero al sucio usurero que amasa el dinero y lo recupera cuando lo ha hecho correr, y dar, aunque solo fuera una miserable limosna, a quien apenas consigue lo necesario y, sin embargo, comparte la copa con su vecino? ¿Acaso el ojo de la Justicia es un ojo de topo?» (Cercidas, frag. 2; cit. Preaux, 1984:308-309).

Así pues, no es de extrañar que los estudiosos hayan buscado explicaciones socioeconómicas para la intensificación de la hostilidad entre ricos y pobres, en particular en el empeoramiento de las condiciones de la agricultura y la mayor presión de los propietarios sobre los arrendatarios y deudores. (Mosse, 1962:217, Ranovich; 1950:241) «De este modo, se hizo cada vez más notable y llegó a ser peligroso el contraste entre el número creciente de pobres y el cada vez menor de aquellos en cuyas manos se concentraba más y más la riqueza, mientras se agudizaba el descontento de los proletarios. Naturalmente, «este estado de cosas condujo a guerras civiles y revoluciones» (Rostovtzeff, 1967, T. I.:220).

Pero estas afirmaciones deben de ser matizadas. Lo que finalmente deseaban los pobres no era un cambio en el sistema, que no podían ni siquiera imaginar, sino un giro en su fortuna. (Lintott, 1982:258). No obstante, en esa eterna pugna, la época helenística comportó algunas novedades. Los escenarios de estos conflictos se ampliaron a los territorios conquistados por Alejandro y dominados por sus sucesores. El conflicto en estos casos cobró características peculiares e incorporó nuevos actores a las luchas sociales. Los pueblos sometidos, en general, no aceptaron de buen grado la dominación helena, y el conflicto, digamos «nacional», se sumó a la conflictividad social.

Un ejemplo de lo que estamos diciendo fue el Egipto ptolemaico en el que las disputas por el poder se entremezclaban con episódicos levantamientos del campesinado egipcio, tal y como ocurrió tras la batalla de Rafia (217 a. e. v.) en la que Tolomeo IV derrotó al Imperio seleúcida gracias a la presencia de tropas nativas. Fue entonces cuando comenzó la larga historia de los levantamientos indígenas. No sabemos con exactitud las causas, las circunstancias, los detalles, ni la cronología, pues ni que decir tiene que los documentos oficiales no los celebran. En cuanto a sus causas, hablar, como se hace a veces, de «nacionalismo» sería sin duda imprudente (Will, 2003:40). En el caso del campesinado, era sobre todo una reacción contra las autoridades fiscales y sus abusos. «Los ingresos de los Ptolomeos fueron enormes para los patrones de la antigüedad, y se debió exprimir bien fuerte a los fellahs para obtenerlos» (De Saint Croix, 1988:31).

En cuanto a las características de estos levantamientos, los pocos datos que tenemos nos hacen pensar en *jacqueríes*, que convertían la *chora* de las ciudades en el teatro de operaciones de una confusa guerrilla de lucha campesina. En cualquier caso, sus efectos se prolongaron a lo largo del tiempo, como lo demuestran los acontecimientos que envolvieron la querella por el trono entre Ptolomeo VIII y su hermana esposa Cleopatra II y su hija Cleopatra III (132/1 al 129).

Los documentos contemporáneos abundan en alusiones a la división del país en dos facciones, a los disturbios, a la violencia, al sa-

queo, a la anarquía, a todo lo que el lenguaje de la época resumía, en una palabra: *amixia*. Dada la situación a la que se había llegado, el objetivo fundamental era restablecer el orden y la paz en el país, y el poder poco podía hacer en este sentido más que retomar la política de concesiones, entonces ya centenaria. Esta política lenitiva la conocemos por un gran decreto de amnistía del año 118, llamado *Decreto de filantropía*, del que transcribimos algunos fragmentos.

> [Rey] Ptolomeo y Reina Cleopatra, hermana, [y Reina] Cleopatra, esposa, proclaman una amnistía a todos sus por errores, crímenes, [así como] acusaciones, sentencias y pleitos de todo tipo… excluyendo a las personas culpables de homicidio premeditado o sacrilegio. Y decretan que las personas que hayan entrado en anacoresis por haber cometido hurto o cometido otros delitos, vuelvan a sus casas y retomen sus ocupaciones anteriores, y… los bienes que les queden no sean vendidos. Y [exoneran] a todos los [sujetos] del [pago de] atrasos...
>
> Y decretan que los estrategas y otros funcionarios no tengan derecho a involucrar a ninguno de los habitantes del país para trabajar en sus propias necesidades, o utilizar el ganado de estos habitantes para sus propios intereses privados, o forzarlos a ir a cuidar terneros, o criar animales de sacrificio… Y en ningún caso tendrán derecho a obligarlos a trabajar gratis… (Estruve, 1951, T.II:277-287).

Los decretos de «filantropía» describen la devastación, y el severo declive económico y político en el que se encontraba Egipto a fines del siglo debido a la explotación desenfrenada por parte de los Ptolomeos. Todo esto llamaba a la rebeldía que aumentaba la desolación del país. Finalmente, se tenía que recurrir a los «decretos de filantropía», es decir: amnistía a los rebeldes, condonación de atrasos, que el gobierno de todos modos no iba a poder percibir, advertencias amenazantes a los funcionarios abusivos y llamamientos a campesinos y artesanos para que regresasen al desempeño de sus funciones.

Otro escenario frecuente de la violencia política en la polis helenística tuvo que ver con establecer, evitar o derrocar tiranos. No todos los tiranos de esa época —en su mayoría protegidos por Macedonia— eran como Apolodoro, tirano de Casandrea, cuyas atroci-

dades se hicieron proverbiales. Algunos fueron excelentes gobernantes, como Aristómaco de Argos. Pero ninguno fue capaz de establecer su gobierno sobre una base firme. Generalmente, acababan siendo asesinados, y la lucha empezaba de nuevo. El señuelo levantado por la mayoría de estos tiranos era el viejo tema del reparto de la propiedad y la abolición de las deudas. Pero este programa nunca se llevó a cabo del todo en ninguna ciudad griega, ni aun con la ayuda de los tiranos (Rostovtzeff, 1967, T. I.:221).

En esa coyuntura el asesinato político —que no era ninguna novedad— se intensificó. El patrón del tiranicidio bien puede haber sido establecido por la matanza de tiranos más famosa en la historia griega, el asesinato de Hiparco (514 a. e. v.), hijo del tirano Pisístrato, mientras reunía a la caballería para la procesión de las Panateneas. Las estatuas de los tiranicidas Harmodio y Aristogitón, erigidas en Atenas, ejercieron un poderoso influjo sobre el imaginario cultural griego que se extendió mucho más allá de Atenas y duró hasta bien entrado el Imperio Romano.

Era aceptable matar a un hombre si estaba claro que representaba una amenaza para la libertad de la comunidad (Dickenson, 2017:21), supuesto que queda confirmado porque en Ilion, en el año 270 (a. e. v.), se aprobó una ley contra el posible surgimiento de la tiranía o la oligarquía que iba en este sentido. La inscripción dice:

> «...Quien mate al tirano o al líder de la oligarquía, o al que derribe la democracia, recibirá, si es ciudadano, un talento de plata de la ciudad el mismo día o el siguiente, y el pueblo deberá erigir su estatua de bronce; también recibirá un subsidio vitalicio y el derecho a ocupar un lugar en la primera fila en los concursos, y su nombre será proclamado por el heraldo; además, debería recibir dos dracmas diarias de por vida… Si el asesino es esclavo, recibirá, en señal de honor, el derecho de ciudadanía según la ley… el mismo día o al día siguiente y de por vida una dracma por día» (Dittenberger. Orientis graeci inscriptiones selectae, Bd. I. Leipzig, 1901:218).

Un sujeto social que adquirirá una cierta relevancia en algunos de estos conflictos será el mercenario. El mercenario, que a veces pa-

saba toda su vida lejos de su patria, se convertía en una especie de apátrida, privado de todos los derechos políticos, pero que buscaba un acomodo en el nuevo panorama político y social. En el siglo III (a. e. v.) se registraron numerosas denuncias contra mercenarios por parte de los habitantes indefensos, lo que dio pie a una de las instituciones más originales de la era helenística: la clereuquía, diseñada para asegurar a los mercenarios distribuyéndoles parcelas de tierra (cleros) suficientes para sustentarse como hoplitas, en territorios sometidos y confiscados a los primitivos habitantes, constituyendo así guarniciones permanentes.

No obstante, el mercenario también podía ser fuente de conflictos cuando no se atendían sus demandas salariales. MacNeill (1988) ha llegado a comparar los motines militares del siglo XVI en el ejército español de Flandes, que se amotinó cuarenta y cinco veces entre 1572 y 1609, con las huelgas obreras de época posterior. En el período que estamos estudiando también se produjo un gran motín de mercenarios frente a Cartago, su patrón. Esta revuelta derivó en una guerra sin cuartel con tintes sociales (Polibio, I, 67, 7). Un cierto trasfondo social en este levantamiento queda avalado porque la solidaridad de clase se manifestó claramente. Los romanos permitieron «generosamente» que los cartagineses, sus eternos enemigos, recibieran comida de Italia y Sicilia y reclutaran nuevos mercenarios para aplastar la rebelión.

La tradición histórica griega es hostil a las revoluciones: expresa el punto de vista de los ciudadanos acomodados, y no conocemos ningún historiador griego que defienda el punto de vista de los pobres. Por otra parte, como es fácil deducir, los que querían alterar el orden establecido no solían tener la capacidad para dejar testimonio de sus propósitos. Sin embargo, el principal problema que nos encontramos para su estudio es que esas mismas fuentes sesgadas son escasas y se reducen a fragmentos que hay que rastrear en las obras que han llegado hasta nosotros, por tanto, los estudiosos del tema han tenido que realizar el esfuerzo de recopilar esos pocos vestigios. En ese sentido es destacable el trabajo de Gómez Espelosín (1985) que estableció un auténtico catálogo de perturbaciones sociales, re-

gistrando y clasificando en su obra más de cien casos, centrándose en las ciudades, y advirtiendo al lector que dejaba de lado algunas alteraciones por ser las más conocidas, al tiempo que reconocía que debieron producirse muchas más de las que a la fecha se han podido conocer.

Cuando Gómez Espelosín clasifica todas esas perturbaciones, sólo a nueve casos les concedió las características de fenómenos revolucionarios, al haberse producido, según este autor, «un cambio radical en el orden instituido, pasando a ser los dominadores o al menos a disfrutar de las mayores ventajas en la situación presente quienes anteriormente estaban sometidos, clases bajas o esclavos» (1985:31). El problema surge, como señala Martínez Lacy, cuando analizamos esos casos y queremos atribuirles la consideración de revolucionarios, según la entiende Gómez Espelosín. Lacy apunta que «la afirmación de que las "clases bajas" tomaron el poder es desconcertante. ¿Acaso sugiere el autor (Espelosín) que ellas tomaron y conservaron el poder en alguna ciudad?» (Martínez Lacy, 1995:86).

Una revisión de los casos mencionados nos revela que no alteraron sustancialmente la situación social, salvo cortos períodos de tiempo y de modo muy puntual, ya que los monarcas helenísticos y la misma Roma no estaban dispuestos a que eso sucediera. El pacto de la Liga de Corinto, creado por Filipo II de Macedonia en 338, comportaba la siguiente cláusula, cuya observación debían jurar los magistrados asignados a la defensa común:

> «(Los magistrados) que se preocupen de que en las ciudades que participan en el tratado de paz no se produzcan ejecuciones ni destierros en disconformidad con las leyes vigentes en las ciudades, ni confiscaciones, ni repartos de tierra, ni remisiones de deudas, ni emancipaciones de esclavos con fines revolucionarios» (Demóstenes, XVII, Sobre el tratado con Alejandro, 15).

Realmente, los únicos movimientos radicales con pretensiones de cambiar las condiciones sociales y políticas en ese momento fueron impulsados desde el poder institucional y pretendieron, de modo regresivo, volver a situaciones pretéritas. Nos referimos a las revolucio-

nes impulsadas por dos reyes espartanos: Agis IV (245-241 a. e. v.) y especialmente Cleómenes III (235-221 a. e. v.).

Ya hemos hablado de la decadencia de Esparta tras las guerras del Peloponeso. Fue esa coyuntura la que animó al joven rey Agis IV, que hacia 244 contaba veinte años, a emprender una serie de reformas que condujeran al restablecimiento de la antigua igualdad «del tiempo de Licurgo» y mejoraran el mermado potencial militar de Esparta. La base de la reforma descansaba en el propósito de ampliar el cuerpo político (Plutarco, *Agis,* 6).

Agis pertenecía a una familia adinerada y poseía una fortuna personal de 600 talentos, que no dudó en invertir para alcanzar su propósito. Tras asegurarse el apoyo del éforo Lisandro, Agis propuso a la gerousia abolir las deudas y redistribuir las tierras para constituir en los límites del territorio espartano 4500 cleros y, en el exterior de esos límites, otros 15000. Los 4500 del interior serían asignados a los espartanos, a periecos y extranjeros, lo que suponía ampliar el cuerpo de ciudadanos. Los 15000 cleros del exterior se asignarían a los periecos capaces de llevar armas.

Los éforos se mostraron hostiles al proyecto y el colega de Agis en el trono, Leónidas II, apoyó a las clases acomodadas y tuvo que exiliarse… Agis destituyó a los éforos y nombró a otros dos nuevos, uno de ellos su tío Agesilao. Pero el problema real surgió en el plano de la práctica. Las tierras que había que redistribuir estaban gravadas con hipotecas. Por tanto, el primer paso era abolir las deudas hipotecarias, así que los reconocimientos de deudas fueron quemados en el ágora. Pero los propietarios endeudados, que se habían mostrado favorables a la reforma, al verse libres de las hipotecas se negaron a la distribución de tierras, y se apoyaron en el rey Leónidas. Agesilao, que había sido nombrado por Agis, comenzó a dar largas al asunto, la reforma se detuvo y surgió la frustración.

Como otros reformadores idealistas, Agis no supo calcular los riesgos, ni fue capaz de implementar su poder. Cuando se le envió a luchar contra los etolios, a pesar de contar con una fuerza armada

bajo su mando, obedeció la orden y salió de Esparta, dejando el terreno libre a sus adversarios. A su regreso, los éforos y Leónidas, que había retornado de su exilio, lograron capturarlo cuando el joven rey intentaba huir. Así, Agis, el reformador, acusado de traición, terminó siendo ejecutado como un revolucionario.

Cleómenes III, hijo de Leónidas, fue el sucesor de Agis y estaba casado con su viuda. Tal vez, por influencia de ésta y de su consejero, el estoico Esfero de Borístenes, renegó de la política paterna que se apoyaba en los ricos y decidió retomar las medidas reformistas de su tío, en un momento en que Esparta iba a necesitar de toda su energía para resistir las iniciativas de Arato de Sición, que dirigía la Liga aquea y pretendía unificar bajo su férula a todo el Peloponeso.

Mucho más expeditivo que Agis, al percatarse de la actitud de los éforos, los mandó eliminar a todos salvo a uno (Plutarco, *Cleómenes,* 8), y exilió a ochenta ciudadanos influyentes que se oponían a sus proyectos, así como a su colega Arquídamo, quedando como el único rey. Las reformas que propuso a la *eclesía,* eran las mismas que había intentado Agis IV. El número de espartiatas se incrementó a 4000 al otorgar la ciudadanía a los «mejores de los periecos». Al mismo tiempo, cambió el tipo de armamento de los hoplitas, adoptando el macedonio.

A partir del año 229, Esparta vio cómo se concretaban los peligros. Argos se adhirió a la Liga aquea, amenazando el flanco nordeste de Laconia y la guerra se hizo inevitable… En el año 227, Cleómenes era un rey victorioso. Sin duda, en el Peloponeso y en toda Grecia podía contar con el apoyo de los pobres, que esperaban poder liberarse de su miseria y de la Liga aquea, que defendía la sociedad de los ricos. La revolución social estaba en el ambiente, y Cleómenes tenía fama de llevar consigo la redistribución de tierras y la abolición de las deudas, medidas fervientemente deseadas por el proletariado de casi todas las ciudades griegas» (Rostovtzeff, 1967, T.I:34). Fue entonces cuando «Arato se sintió absolutamente angustiado al ver el Peloponeso entero amotinado y las ciudades sublevadas por todas partes por los revolucionarios» (Plutarco, *Arato*. 39, 5). Ya no se tra-

taba solo de la hegemonía política, sino de los intereses de clase. Esto precipitó la alianza de Arato y la Liga aquea con Macedonia, donde reinaba Antígono Dosón. A Arato no le gustaba «el pan de cebada y las capas raídas y, lo que era su más terrible acusación contra Cleómenes, la eliminación de la riqueza y la rehabilitación de la pobreza, (por eso) se arrojó, con la Acaya, a los pies de la diadema, la purpura y las ordenes macedonias» (Plutarco, *Cleómenes*, 16, 7).

En 225, Cleómenes consiguió una serie de victorias, ocupando Argos, Fliunte, Cleones y Corinto, con excepción del Acrocorinto. Pero el rey espartano no manifestó prisa alguna por realizar en las ciudades conquistadas las reformas que esperaban los pobres. Eso minó su base social y su prestigio, al ponerse en duda si sus promesas eran sobre todo una mera arma de guerra. Lo cierto es que había llegado incluso a vender su libertad a los ilotas, que podían comprarla por cinco minas (= 500 dracmas), y empleó los fondos en contratar mercenarios, pero no fue capaz de avanzar en el terreno que demandaban los libres empobrecidos. Esto, unido a la potencia bélica de Macedonia, lo condujo a ser derrotado por Antígono Dosón en Selasia, en el verano del año 222.

Cleómenes tuvo que huir y refugiarse en la corte de Ptolomeo IV. Su petición de que se le permitiera volver a Esparta y reclamar su trono cayó en oídos sordos y su presencia en Egipto despertó temor, por lo que se le colocó bajo arresto domiciliario. En el año 219, viendo su situación desesperada, junto con doce de sus seguidores, intentó provocar una revolución social en Alejandría que se transformó en un suicidio colectivo.

> «Se lanzaron a la carrera por las calles y llamaron al pueblo a la libertad. Según parece, tuvieron la fuerza suficiente para alabar y admirar el valor de Cleómenes, pero ninguno se atrevió a seguirlo o prestarle ayuda… de manera que, fracasando en este intento, anduvo de un lado a otro y vago por la ciudad sin que nadie lo siguiera, huyendo todos asustados. Entonces, deteniéndose, dijo a sus amigos: «No es extraño que las mujeres estén al frente de hombres que rechazan la libertad» y los exhortó a todos a morir de una manera digna de él y de sus empresas». (Plutarco, Cleómenes 58-59; Polibio V, 39)

Agis y Cleómenes no fueron revolucionarios en el sentido de pretender un cambio radical de la sociedad espartana. Sus sueños eran una sociedad inmóvil y militarmente poderosa que tenía su referente en un pasado ya remoto e irremisiblemente perdido.

No obstante, la cuestión de las reformas volvió a plantearse en Esparta con Nabis, quien accedió al trono hacia 207-206. Este personaje, denostado por todos, probablemente reinó solo y los historiadores antiguos le dan el nombre de «tirano» ya que se rodeó de un cuerpo de guardaespaldas mercenarios y adoptó todo el boato de las monarquías de su tiempo. El odio que muestra hacia él Polibio es el propio de un aqueo al que le estremecía cualquier cambio social, fuera en Esparta o en su propia tierra. Esa fobia la heredó Tito Livio y a ella añadió que fundamentalmente veía en Nabis a un enemigo de Roma. Por tanto, los perfiles que nos han llegado de este personaje, así como de las medidas que pudo adoptar, están especialmente sesgados.

Una de las principales acusaciones que se esgrimió contra el espartano era que, tras otorgar la ciudadanía a los esclavos, les dio en matrimonio a las mujeres y las hijas de sus amos exiliados (Polibio, XVI, 13 y Tito Livio, XXXIV, 31, 11, 14 y 32, 9), cosa que cuesta creer. Es posible que otorgara ese derecho a algunos ilotas, pero no a todos, y en cuanto al matrimonio forzado o a posibles violaciones, estas solían ser una realidad muy frecuente en el mundo antiguo. El odio hacia el reformador lo expresó Polibio con las siguientes palabras: «…exhibió su poder como asilo sagrado de todos los que huían de sus países por algún sacrilegio o alguna infamia, con lo que juntó en Esparta una multitud de hombres impíos» (Polibio, XVI, 13, 2)

Nabis cultivó las relaciones diplomáticas con la nueva potencia en la escena griega —Roma—, pero aceptó el regalo de Argos que le hizo Filipo V de Macedonia, el enemigo de Roma. En Argos, una vez más, Nabis «Convocó asamblea y promulgó dos disposiciones referentes una a la cancelación de las deudas y otra a la distribución de tierras a cada ciudadano» (Tito Livio XXXII, 38, 9), por tanto, la expansión territorial que logró Nabis con la incorporación de Argos

fue acompañada de un «cambio social revolucionario», así al menos lo califica Preaux (1984:319). Pero el general romano Flaminino, para realzar la posición de Roma entre sus aliados griegos, traicionó la amistad de Nabis e invadió Laconia con el pretexto de liberar Argos.

Si fijamos nuestra atención en los conflictos protagonizados por esclavos, debemos admitir que la manifestación predominante de este fenómeno seguía siendo la huida, buscando los prófugos el amparo de algún templo (anacoresis) y cuando la fuga era colectiva formando partidas dedicadas al bandidaje… Pero junto a estas manifestaciones se producirán también las primeras grandes revueltas de esclavos en Sicilia de las que hablaremos más adelante.

Sabemos por Ateneo (VI, 265c-266c) de una segunda revuelta de esclavos en Quíos, pero no la podemos fechar con precisión. Ateneo utilizó los datos de Ninfodoro de Siracusa, y todo lo que narra sobre este hecho está envuelto en la leyenda. Ninfodoro, en su *Periplo de Asia*, cuenta lo siguiente:

> «Los esclavos de los quiotas huyen de ellos y, lanzándose hacia las montañas, dañan sus granjas, habiéndose reunido en gran número. En efecto, la isla es escabrosa y está cubierta de árboles. Pero, poco antes de nuestra época, un siervo fugitivo —cuentan los propios quiotas— estableció su residencia en las montañas; y, dado que era un hombre valeroso y de éxito en las cuestiones militares, se puso a la cabeza de los huidos como un rey al frente de su ejército.
>
> Como los quiotas llevaron a cabo con frecuencia expediciones contra él, pero sin lograr alcanzar ningún resultado, Drímaco (pues éste era el nombre del fugitivo), al verlos morir inútilmente, les dice lo siguiente: "Quiotas y amos, la situación que se os ha producido a causa de vuestros siervos no cesará jamás. ¿Cómo podría, cuando ocurre conforme a un oráculo del dios que los otorga? No obstante, si me hacéis caso y nos permitís vivir en paz, me tendréis por promotor de muchos beneficios". Pues bien, una vez que pactaron los quiotas con él y estipularon un armisticio por cierto tiempo, él se hizo preparar unas medidas, unos pesos y un sello propios. Y, tras mostrárselos a los quiotas, proclamó: "Cualquier cosa que coja de alguno de vosotros, la tomaré conforme a estas medidas y pesos, y en cuanto

tenga suficiente y selle con este sello los almacenes, los dejaré en paz. En cuanto a los esclavos que han huido de vosotros, una vez que investigue la causa, si me parece que han huido porque han sufrido algún trato cruel, los mantendré junto a mí; pero si no aducen ningún motivo justificado, los enviaré de vuelta junto a sus amos".

Pues bien, al ver los otros siervos que los quiotas acogían el trato de buen grado, iban huyendo en número mucho menor, temerosos del juicio de aquél… Más adelante (pues la ciudad había proclamado que daría una gran recompensa a quien lo capturara o llevara su cabeza), este Drímaco, que se había hecho viejo, mandó llamar a su amado a cierto lugar, y le dijo: "Yo te amé a ti más que a todos los hombres, y tú eres para mí esclavo e hijo y todo lo demás. Ahora bien, yo ya he vivido tiempo suficiente y tú, en cambio, eres joven y estás en la flor de la vida. ¿Qué hay, pues? Tienes que convertirte en un hombre de bien. Así que, puesto que la ciudad de Quíos ofrece a quien me mate una gran recompensa y le promete la libertad, tienes que cortarme la cabeza y entregarla en Quíos, y una vez que hayas recibido la recompensa de la ciudad, vivir feliz".

Aunque el muchacho se oponía, lo convenció para que lo hiciera. Y tras cortarle la cabeza, obtuvo de los quiotas la recompensa anunciada; y después que enterró el cuerpo del fugitivo, regresó a su propio país. En cuanto a los quiotas, agraviados y saqueados de nuevo por sus sirvientes, recordando la moderación del fallecido, fundaron un santuario en la región y lo denominaron "del Héroe Benévolo". Y todavía hoy los fugitivos le ofrendan las primicias de todo cuanto se llevan. Cuentan también que se les aparece en sueños a muchos quiotas y les anuncia las conjuraciones de sus sirvientes. Y aquellos a quienes se les manifiesta le hacen sacrificios acudiendo al lugar donde se encuentra su santuario» (Ateneo, VI, 265s-266e) [FGrH 572, fr. 4].

Cuesta creer en la posibilidad de un acuerdo entre los rebeldes y los esclavistas, que marcara el inicio de una idílica relación entre los esclavos y sus amos. La trama se convierte en puramente fabulosa cuando se nos dice que después de su muerte, Drímaco se aparecía en un sueño a los dueños de esclavos de Quíos y les advertía sobre los planes de sus compañeros. Lo que resulta factible es que los es-

clavos de Quíos a menudo huyeran de sus amos hacia las montañas y se refugiaran allí. Si el número de prófugos era nutrido, se dedicarían al bandidaje y a devastar las propiedades de sus amos, tal como ya había pasado, según nos cuenta Tucídides (VIII, 40, 2). El levantamiento organizado de los esclavos bajo el liderazgo de Drímaco puede, por tanto, considerarse un hecho muy real.

La naturaleza del levantamiento de Drímaco entraña menos problemas que su cronología. Para Martínez Lacy se trata de un caso claro de cimarronaje. El término cimarrón nació en las explotaciones esclavistas de América Latina para denominar a los esclavos huidos que se ocultaban en las montañas. La experiencia de América Latina y el Caribe muestra que una vez que los cimarrones se habían establecido firmemente y controlaban un área determinada, se volvían invencibles en su propio terreno, así que el Estado colonial tenía que pactar la paz. Y esto precisamente fue lo que ocurrió en el caso de Drímaco. (Martínez Lacy, 1995:136).

El cambio en la actitud de los quiotas al decidir eliminar a Drímaco es explicable si se supone que en última instancia la presencia de los cimarrones causaba desconfianza e intranquilidad. La traición de un líder cimarrón por uno de sus seguidores tiene paralelos con ocurrencias similares entre bandidos. (Hobsbawm, 2001:68)

Bajo la influencia del Primer levantamiento de esclavos en Sicilia, los esclavos se rebelaron en Ática, en las minas de Laurión, y por las mismas fechas en Delos, que era uno de los mercados más grandes para el comercio de esclavos (Diodoro, XXXIII; XXXIV, 2, 19).

> Un levantamiento de esclavos que se originó en Sicilia se extendió contagiosamente a lo largo de muchas provincias… todo ello sin contar la primera yesca del mal que arrancó en Sicilia, de donde salieron, por así decir, estas chispas que sembraron los distintos incendios (Orosio, V, 9, 4-6).

Una nueva revuelta de esclavos en Laurión fue una respuesta al Segundo Levantamiento de Sicilia. Esta vez adquirió un tamaño bastante significativo, y de nuevo nuestra fuente es Ateneo.

> Además, la mayor parte de esos millares de siervos áticos trabajaban en las minas encadenadas. Pues bien, el filósofo Posidonio, al que tú has mencionado con frecuencia, cuenta así mismo que, tras sublevarse, mataron a los guardianes de las minas, se apoderaron del baluarte de Sunion y durante mucho tiempo saquearon el Ática. Ése fue el momento en el que también en Sicilia tuvo lugar la segunda insurrección de los esclavos (Ateneo, VI, 272A – 273A; Ferguson, 1911:427-428).

Los levantamientos de esclavos en Grecia nunca alcanzaron el nivel de las «guerras serviles», que fue como denominaron en Roma a estas sublevaciones. Debemos pensar en distintas circunstancias entre el caso griego y el romano, unidas al sometimiento «natural» con el que el esclavo vivía su condición, para comprender porque el antagonismo entre esclavos y esclavistas en Grecia no alcanzó un punto crítico en la lucha de clases.

Sin duda, el levantamiento social más importante de todo el período helenístico nos lo brinda el caso de Aristónico en Pérgamo, que hemos tratado con más detalle en el primer capítulo y en el que se entrelazaron las luchas de los libres empobrecidos y los esclavos. Como ya apuntamos más arriba, es más que dudoso que estas luchas se vieran directamente influenciadas por el pensamiento utópico que se había ido desarrollando en Grecia, pero toda esa elaboración teórica iba a continuar en Roma, alimentando en ese nuevo escenario las transformaciones políticas y las alteraciones sociales en una ciudad que se estaba ya convirtiendo en un Imperio.

VIII

El reinado de Saturno

El mito de un «paraíso terrenal perdido» en las tradiciones mitológicas griegas se plasmó en la «vida feliz bajo Cronos»; en el caso de la cultura latina se plasmará en el mito del «reinado de Saturno. Este sueño se manifestó en profecías religiosas sobre la próxima renovación del mundo, en novelas sobre viajes a las «islas de los Afortunados» o en escritos sobre la estructura del Estado ideal. En última instancia, esa creencia se convertirá en la base de muchos anhelos, y en las primeras descripciones de esa «Edad de Oro» se encontrarán las raíces a partir de las cuales brotará la utopía social europea.

El estudio de los textos antiguos muestra que inicialmente los griegos solo tenían idea de una «raza de oro» que, como escribió el poeta Hesíodo, había desaparecido hacía mucho tiempo de la faz de la tierra. Pero la expresión «Edad de Oro», como tal, solo aparecerá por primera vez en la literatura antigua en vísperas del establecimiento del Imperio Romano.

Virgilio y Ovidio usaron ya el mito de la «Edad de Oro» como un recurso de propaganda política. Un claro ejemplo de lo que estamos diciendo lo encontramos en la *Eneida* de Virgilio cuando profetiza el advenimiento de Augusto y lo vincula con el reino de Saturno.

> «Vuelve aquí ahora los ojos y mira esa nación; esos son tus romanos. Ese es César, ésa es toda la progenie de Iulo, que ha de venir bajo la gran bóveda del cielo. Ese, será el héroe que tantas veces te fue prometido, Cesar Augusto, del linaje de los dioses, que por segunda vez hará nacer los siglos de oro en el Lacio, y en esos campos en los que antiguamente reinó Saturno» (VI, 791-797).

En Roma, la lucha constante por la supervivencia y por el dominio probablemente explica en gran medida la idealización que hacían del pasado. Una manifestación visible de esto era la veneración que tenían a las imágenes de los antepasados, guardadas por las grandes familias y que acompañaban a las procesiones fúnebres, mostrando cómo esa larga cadena de generaciones se proyectaba en el futuro desde unos remotos orígenes.

Dentro de esta tradición de rendir culto a un pasado remoto, un elemento importante lo constituyeron los juegos seculares. Esta fiesta religiosa, de origen etrusco, partía de la idea del *saeculum*, como una «edad humana» correspondiente a la vida más larga de una generación. Esta idea se vinculó a partir del siglo III (a. e. v.) con antiguos juegos dedicados a los dioses subterráneos y Dis Pater y Proserpina. Cerca del Tíber había un altar subterráneo llamado Tarento, que presumiblemente representaba un acceso al mundo inferior. Allí, durante tres noches, se ofrecían víctimas negras a Plutón y Proserpina. La idea de esta ceremonia sin duda estaba vinculada con la muerte y el renacimiento. El final del ciclo señalaba no el final de Roma, sino solo el final de lo que había de morir en ella, dando así paso a la continuación de una Roma renovada.

A esta categoría de celebraciones pertenecían también las Saturnales (Liv. II, 20, 13; 21, 1; Dion. Halic. VI, 17, 94, 3) y las Compitalia, que iban acompañadas con la costumbre de establecer días de ocio en los que estaban prohibidos los litigios, las acciones militares, etc.

Tales costumbres, que contenían «recuerdos» de un mítico estado perdido, de la unidad del hombre y la naturaleza, del estado de «pureza» universal y de armonía e igualdad universales, eran comunes a muchos pueblos del mundo. Los rasgos más característicos de estas festividades en Roma eran las relaciones sociales «invertidas» en las que los amos servían a los esclavos, había abundancia de comida y bebida, la permisividad y las bromas obscenas eran toleradas, etc.[23]

Podemos considerar como una utopía esta imagen de una «Roma ideal», anclada en el pasado remoto y legada por los antepasados. Una excelente ilustración de esto la encontramos en la inscripción que hay en la tumba de los Escipiones en Roma y que data de la segunda mitad del siglo II (a. e. v.). Uno de los representantes de esta célebre familia, después de la larga enumeración de sus cargos, enuncia con la más profunda satisfacción: «Con mi moral reabastecí el valor de la familia, di vida a la descendencia, me acerqué a las hazañas de mi padre, me gané los elogios de mis antepasados, que se regocijarán de haberme dado a luz, porque el honor adorna toda la familia» (CIL, I, 38; VI, 1293).

Esta Roma, que orgullosa miraba el futuro desde un pasado remoto, comenzaba a vincular ese tiempo primigenio con el mito de Saturno. Saturno apareció en Roma como una deidad independiente, aún no identificada directamente con el Cronos griego. Su culto al pie de la colina Capitolina se atribuía a Hércules, que visitó Italia antes de la fundación de Roma misma y encontró allí el altar de Saturno.

Las funciones de Saturno como dios del grano y las cosechas explicarían de manera convincente el momento de la celebración de las Saturnales dedicadas a él, el 17 de diciembre. En el solsticio de invierno, la naturaleza se congela, y la única garantía de vida futura son las semillas confiadas a la tierra. El despertar de las semillas quedaría marcado por la eliminación de las prohibiciones, la diversión, la abundancia de alimentos, como si la felicidad bajo el reinado de Saturno regresara por un corto espacio de tiempo. A principios del siglo II (a. e. v.) fue el poeta Ennio el primero que equiparó a Saturno con Cronos. Fue también Ennio el primero en traducir al latín la *Inscripción sa-*

grada de Evémero. Como ya hemos dicho en el capítulo anterior, la idea principal de este trabajo de Evémero era que todos los dioses venerados en la antigüedad habían sido simplemente reyes o héroes que posteriormente fueron deificados. Saturno, equiparado con Cronos, no habría sido una excepción. La leyenda de su futuro destino en Italia se formó gradualmente durante más de un siglo, reflejándose en particular en Diodoro y especialmente en la *Eneida* de Virgilio. Pero sería una simplificación afirmar categóricamente que ni una sola fuente romana antigua antes de mediados del siglo I de nuestra era contenía alusiones sobre una hipotética prosperidad venidera. Tales ideas las encontramos, por ejemplo, en los Oráculos Sibilinos, que predecían el advenimiento de tiempos felices después de los desastres y catástrofes. Además, algunas teorías antiguas se apoyaban en la idea de un desarrollo cíclico, en particular, la doctrina estoica de la «combustión» del mundo *(Ekpyrosis)* (Plutarco, *Moralia* XI*, Tratados antiestóicos*, 39), lo que permitía creer en el renacimiento de la prosperidad original sobre la tierra. Sin embargo, una condición obligatoria para tal renacimiento era la destrucción por fuego de todo el mundo anterior «envejecido», junto con la «raza de hierro» existente, irremediablemente corrompida.

Así, el «Reino de Saturno» se convirtió en la imagen ideal más difundida. Enfrentada a la siempre dura realidad, reflejaba las más diversas aspiraciones sociales y gradualmente comenzó a adquirir los rasgos de una utopía social desarrollada. Pero antes de ver cómo se plasmaron esas ideas a comienzos del Imperio, repasaremos brevemente cómo las luchas sociales contribuyeron a forjar esa Roma triunfante.

También en el caso romano, como sucede en otras culturas, la igualdad económica y social que debió existir en el origen entre los itálicos fue poco a poco desapareciendo ante una diferenciación siempre creciente que dio lugar al surgimiento de dos grupos sociales que las fuentes antiguas denominan patricios y plebeyos. Como el origen de esta diferenciación social resultaba oscuro para los mismos romanos, se tuvieron que elaborar mitos que la explicaran, al tiempo que fijaban su pervivencia y se le daba un sentido funcional. Dionisio de

Halicarnaso, nos cuenta como Rómulo, uno de los dos míticos fundadores de Roma:

> «Después que distinguió a los poderosos de los humildes, dio leyes acordes con ello y dispuso lo que cada grupo debía hacer. Los patricios realizan las funciones religiosas, desempeñan los cargos, administran justicia y dirigen con él los asuntos públicos, dedicándose a lo concerniente a la ciudad. Los plebeyos estaban excluidos de todo lo anterior por ser inexpertos en estas ocupaciones y no tener tiempo para ellas a causa de su escasez de medios; debían cultivar la tierra, criar ganado y dedicarse a oficios lucrativos para evitar sediciones, como sucede en las otras ciudades cuando los que tienen cargos ultrajan a los humildes o la muchedumbre y los pobres envidian a las autoridades». (Historia de la antigua Roma, II, 9-10)

Pero mientras que la naturaleza y el real origen histórico de estos dos grupos están sujetos a distintas interpretaciones, en la literatura científica hay una cierta unanimidad sobre que los patricios y los plebeyos disfrutaban de derechos diferentes, es decir, pertenecían a diferentes clases sociales.

Los patricios monopolizaban buena parte de la tierra comunal, así como la que Roma lograba conquistar a sus adversarios; tierra a la que llamaban *ager publicus*. Mientras que, a los privados al *ager publicus,* se les llamaba plebeyos. Son esas mismas fuentes las que describen una continua batalla entre unos y otros por la posesión de las tierras públicas.

Podemos fechar un tanto artificialmente esa lucha de clases o conflicto de órdenes entre el año 494, en el que se produce, según la tradición, la primera secesión de la plebe, de la que hablaremos ahora, y la ley hortensiana (287 a. e. v.) con la que el patriciado terminó admitiendo la reivindicación plebeya de que los plebiscitos obligaban a la totalidad del *populus*. Realmente se trató de un largo proceso de transformaciones fundamentales, dominadas por algunas cuestiones principales, como eran: la distribución del *ager publicus*, la abolición de la servidumbre por deudas, y, sobre todo, el acceso de la élite plebeya a los cargos políticos y de sacerdocio.

La tradición nos dice que Roma fue gobernada al principio por un rey electivo y un consejo de ancianos, llamado Senado, que parece haber estado en su origen formado por los cabezas de familia. Los senadores constituían el consejo del rey, y tenían auspicio, es decir, el derecho de consultar la voluntad de los dioses mediante rituales prescritos. También comandaba en la guerra y tenía jurisdicción de vida y muerte. Con la República, el Senado nombraría dos cónsules que se ocuparían por un año, de modo colegiado, de las funciones ejecutivas. Según la tradición, el último rey de Roma fue Tarquinio el Soberbio, que ejerció el poder tiránicamente y terminó siendo derrocado por la nobleza, por lo que en Roma la sola palabra *regnum* (realeza) sonaba a oídos de todos como el mayor de los crímenes. Para el pueblo romano, en los «tiempos de los antepasados» nada era tan repugnante como el poder único.

El problema que nos encontramos a la hora de conocer estas luchas es el relativo a las fuentes, tanto por su escasez como por su fiabilidad. Las principales fuentes son las de Tito Livio, que escribió en latín, y Dionisio de Halicarnaso, que escribió en griego. Ambos elogian el pasado romano. Ambos lo conocen bien y utilizan con profusión las obras de sus predecesores, que desgraciadamente no nos han llegado. Los dos estaban interesados principalmente en la historia política de Roma, y los dos se apoyaron de modo fundamental en los Anales.

Ya hemos apuntado que, en las aspiraciones plebeyas manifestadas en la lucha contra los patricios, emerge claramente la cuestión agraria. El *ager publicus* parece haber desempeñado un papel central en la sociedad y la política romana desde los primeros días de la República, y parece haber sido central en la llamada «Lucha de los Órdenes» entre patricios y plebeyos (Saskia, 2010:19; Raaflaub, 2005:191).

Para algunos historiadores, la equiparación en el reparto de la propiedad común (*ager publicus*) era el punto principal en las reivindicaciones plebeyas (Bloch, 1965:65). Al apropiarse del poder político, los patricios se habían apropiado también de la facultad de disponer

de los bienes públicos. Así que, por lo menos en el primer período de la República, la disposición sobre estos bienes fue un negocio de los patricios, y solo con el tiempo tuvieron participación también los plebeyos, pero bajo disposiciones que limitaban esencialmente su influencia. A este problema se podía sumar otro que podía llegar a ser incluso más grave. Nos referimos al problema de la deuda. En los primeros siglos de la República, la lucha por el alivio de la deuda recorrerá como un hilo rojo toda la historia social de Roma, tal y como hemos visto que ocurría en las polis griegas; pero en el caso romano, con la agravante de que la suerte que podía correr el moroso era en teoría mucho más dura. El deudor que no hacía frente a los pagos podía ser matado o vendido como esclavo más allá del Tíber, es decir, fuera de los límites de la ciudad. En el caso en que los acreedores fueran más de uno, la ley admitía incluso una medida completamente bárbara: «En el tercer *nundinal*, el deudor será cortado en pedazos. Si los pedazos resultan más o menos grandes, no importará» (Tabla III, artículo 6º).

Tito Livio nos cuenta cómo se produjo la primera secesión de los plebeyos acompañada de un estallido de violencia provocado por las deudas, en un momento de crisis económica y política en la ciudad… La secesión a la que aludimos fue una forma de lucha muy utilizada frente al patriciado. La inclusión de los plebeyos en la comunidad civil, y por lo tanto en el ejército de los ciudadanos, les ofreció la posibilidad de poner en práctica una forma peculiar de protesta reivindicativa: la secesión (*secessio* - retirarse). Como la mayor parte del ejército estaba compuesta por plebeyos, si estos tomaban la decisión de «retirarse» de la ciudad e instalarse en la cercana colina del Aventino, Roma quedaba desguarnecida frente a los enemigos.

Según la tradición, los plebeyos recurrieron hasta en cinco ocasiones a la secesión para apoyar sus reivindicaciones de igualdad ante los patricios, que atemorizados cedían, aunque solo fuera parcialmente, para no poner en peligro la misma existencia de la urbe frente a la amenaza enemiga. Las cinco secesiones a las que aluden las crónicas se produjeron en los años: 494, 449, 445, 342 y 287 (a. e. v.).

La primera chispa de la lucha de clases se encendió en el 494 (a. e. v.). La situación de los plebeyos parece que se había vuelto insoportable a causa de las deudas, lo que los llevó a sublevarse justamente en unos momentos en que la situación militar era muy complicada, pues se estaba en guerra con los volscos, los ecuos y los sabinos.

> «La guerra con los volscos era inminente y, por otra parte, la ciudad, enfrentada consigo misma, estaba encendida por el odio intestino entre patricios y plebeyos, debido sobre todo al esclavizamiento por las deudas. Protestaban con indignación de luchar en el exterior por la libertad y el imperio y estar en el interior convertidos en esclavos y oprimidos por sus conciudadanos… Los deudores, cubiertos o no de cadenas, se lanzan a la calle por todas partes... La multitud exhibía sus cadenas y todas sus miserias: decían que esto era lo que habían ganado, renegando aún tiempo de las campañas militares en que habían tomado parte, unos en un sitio y, otros en otro» (Livio, II, 23).

Tanto la fecha como las circunstancias precisas de esta lucha hoy son ampliamente cuestionadas por la historiografía actual. La historia de la secesión de la plebe en el Monte Sacro (*secessio plebis in montem sacrum*) forma parte de la tradición, pero no se la puede considerar digna de crédito en su totalidad.

Otro relato de la misma época se refiere al movimiento agrario. El cónsul del año 486, Espurio Casio, propuso dividir entre los plebeyos la mitad de las tierras conquistadas a los hérnicos, reservando la otra mitad al *ager publicus*.

> «Esta medida asustaba a gran número de patricios, precisamente los terratenientes, por la amenaza que suponía contra su riqueza personal; pero, además, los patricios estaban preocupados por el bien común, al ganar el cónsul con su largueza un ascendiente peligroso para la libertad. Se promulgó, entonces, la primera ley agraria, cuestión que desde entonces hasta nuestros días nunca ha sido tocada sin graves desórdenes sociales» (Livio, II, 41).

Al término de su mandato consular, Casio fue acusado de haber tratado de reinstaurar la realeza y fue condenado a muerte, siendo despeñado desde la Roca Tarpeya en la parte alta del capitolio.

Dionisio de Halicarnaso cuenta cómo hacia el año 480, ante un intento de reforma defendido por Cayo Menio, a los plebeyos que lo apoyaron y se negaron a obedecer la orden de reclutamiento, se les doblegó finalmente, ejerciendo sobre ellos todo tipo de violencias y atacando sus medios de vida (Livio, VIII, 87, 5-6).

Según la tradición, en el 460 tuvo lugar en Roma un episodio de violencia con un claro tinte social pero difícil de entender. El sabino Apio Herdonio, —con algunos millares de desterrados y esclavos— ocupó una noche el Capitolio, al tiempo que llamaba a la libertad de todos los esclavos. El desconcierto fue mayúsculo y el temor a una sublevación de los esclavos desató el mayor de los pánicos.

> «Los motivos de temor eran muchos y diversos; se destacaba entre todos el miedo a los esclavos, el miedo a que cada uno tuviese en casa a su propio enemigo: no había seguridad suficiente ni fiándose de él ni retirándole la confianza, pues al desconfiar podía volverse más hostil» (Livio, III, 16, 3-4).

Aunque inicialmente los plebeyos no estaban involucrados, la situación de inestabilidad despertó los recelos de los patricios, por lo que intentaron convencerles de que no se sumaran a tan descabellada revuelta. (Dionisio de Halicarnaso, X, 15, 6-7). Finalmente, una tardía reacción por parte de los cónsules y una intervención de las milicias de Túsculo logró aplastar la revuelta, dar muerte a Herdonio y despejar la colina del Capitolio. También este acontecimiento tiene una cierta base histórica, y es poco probable que todos los detalles que se encuentran en el relato sean inventados.

A mediados del mismo siglo, los plebeyos obtuvieron su segundo gran éxito: las leyes escritas. Al parecer, en los años 451-450, cerca de medio siglo después de la abolición de la monarquía, una comisión de Decenviros, que finalmente contó con representantes plebeyos (Livio III, 37), logró redactar unas leyes que grabadas sobre doce tablas de bronce fueron expuestas en el Foro para conocimiento de todos, constituyéndose como el primer código del pueblo romano. Las Leyes de las XII Tablas son el primer suceso documentado de la historia de Roma y en ellas los patricios fueron obligados a ceder en

algunos puntos, pero siguieron manteniendo una posición de dominio.

Después de los violentos estallidos de la lucha de clases en la primera mitad del siglo V, hubo un largo período de calma, salpicado por algunos hechos aislados, como por ejemplo el que determinó en el año 439 la muerte del rico plebeyo Espurio Melio. Durante una época de carestía debida a unas malas cosechas, Espurio Melio repartió pan, comprado a sus propias expensas, entre las gentes. Acusado de preparar una rebelión con el objetivo de tomar el poder y proclamarse rey, fue asesinado, sus bienes fueron confiscados, y se explicó a la gente lo vergonzoso que resultaba que un «rico traficante de granos hubiera pensado comprar con dos libras de trigo la libertad de sus conciudadanos, y que esperase que arrojándole comida podía atraer hacia la esclavitud al pueblo vencedor de todos los vecinos» (Livio, IV, 13-16).

A comienzos del siglo IV, un fiasco militar marca una cesura entre un siglo y otro. Alrededor del año 390, Roma sufrió una invasión de los galos. La ciudad fue incendiada y saqueada; la población se dispersó por las comarcas vecinas. Si bien los romanos lograron librarse pronto de los invasores, las destrucciones causadas por estos provocaron una aguda crisis económica y un aumento de los deudores. En medio de esta crisis se destaca el relato sobre la figura de Marco Manlio, llamado Capitolino, por el heroico papel que había jugado en la defensa del Capitolio durante la invasión de los galos. De origen patricio, fue el primero de su clase en posicionarse abiertamente a favor de los plebeyos (Livio, VI, 11).

Aprovechando su prestigio, en el año 384, Manlio se puso a la cabeza del movimiento de los deudores y comenzó a llamar a la gente común a la lucha. Manlio fue el primero en concluir que era necesario que los plebeyos reconocieran su propia fuerza, se sometieran a un solo liderazgo y se enfrentaran abiertamente con los patricios:

> «¿Hasta cuándo vais a ignorar vuestras fuerzas, cuando la naturaleza quiso que ni siquiera los animales salvajes ignorasen las suyas? Al menos, contad cuantos sois vosotros, cuantos adversarios tenéis. Pues

> tantos como fuisteis clientes en torno a un solo patrono, tantos seréis ahora en hacer frente a un solo enemigo. Aunque tuvierais que atacarlos uno contra uno, creo, sin embargo, que lucharíais más duramente vosotros por la libertad que ellos por la dominación. Simplemente, mostrad la guerra: tendréis la paz. Que os vean dispuestos a emplear la fuerza: ellos mismos cederán de su derecho. Hay que tener algo de osadía… Hay que reducir al nivel del suelo dictaduras y consulados, para que la plebe romana pueda levantar cabeza» (Livio, VI, 18).

El movimiento alcanzó tales proporciones que el dictador, formalmente nombrado para la guerra contra los volscos, pero en realidad con el objetivo de reprimir los desórdenes, hizo arrestar a Manlio y, por sentencia de una comisión especial, el patricio rebelde fue arrojado de la Roca Tarpeya, el escarpado peñasco sudoccidental del Capitolio (Livio, VI, 19-20).

Después del 367, la plebe logró gradualmente acceder a todos los cargos. En el 300, los tribunos plebeyos hermanos Quinto y Cneo Ogulnio propusieron una ley (*Lex Ogulnia*) que eliminaba la desigualdad de los plebeyos en el área sagrada. Desde entonces, los plebeyos actuaron cada vez menos como una sola fuerza. La élite plebeya adinerada gravitó hacia los patricios y a través de los matrimonios comenzó a fusionarse con ellos. Una clase única de poderosos enriquecidos comenzó a tomar forma, mientras que la masa seguía corriendo el peligro de caer en la esclavitud por deudas. Dionisio de Halicarnaso pone en boca de Lucio Junio Bruto un vehemente discurso, denunciando lo que seguía siendo la penosa situación de muchos.

> «Ni siquiera tenemos libertad personal. Algunos de estos bienes los han destruido las muchas guerras, otros los consumió la escasez de alimentos y otros nos los han arrebatado esos arrogantes prestamistas para quienes hemos acabado, desgraciados, obligados a trabajar las tierras, cavando, plantando, arando y cuidando rebaños, compañeros de esclavitud de sus prisioneros de guerra, atados unos con cadenas, otros con grillos y otros con collares y bloques de metal como las fieras más salvajes» (VI, 79).

En 342 (a. e. v.) el descontento plebeyo se convirtió en un gran levantamiento, debido a la adhesión de esclavos. El número de rebeldes pronto alcanzó los 20.000. Un ejército dirigido por el dictador Valerio Corvino salió de Roma para dirigirse a su encuentro. Pero no hubo enfrentamiento, ya que, como dice Livio, «No tenían aún valor suficiente para derramar la sangre de sus conciudadanos» (Livio, VII, 39-40). El dictador prometió a los rebeldes liberar de las deudas no solo a los soldados, sino también a todos los ciudadanos-deudores. Pero la servidumbre por este motivo permaneció vigente hasta que finalmente en 326, a propuesta de los cónsules Petelio y Papirio, se aprobó una ley que suponía la abolición de la esclavitud por insolvencia (Livio, VIII, 28).

El último año de la lucha entre patricios y plebeyos se considera el 287 (a. e. v.), cuando el dictador de la plebe Hortensio promulgó una ley que eliminaba el requisito de que el Senado tuviera que ratificar los plebiscitos antes de volverse vinculantes para todos los ciudadanos, incluidos los patricios. Así, las decisiones plebiscitarias, adoptadas solo por los plebeyos en los comicios tributos, serían ley obligada para todos. Su aprobación aseguró el fin del Conflicto de Órdenes y garantizó teóricamente iguales derechos políticos a los patricios y a los plebeyos.

Esa victoria fue pareja al proceso de pauperización que experimentó el campesinado como producto de las Guerras Púnicas contra Cartago. Una vez terminadas las guerras, este sector de la población, que era el campesino soldado que había luchado por la República, quedó diezmado. El trigo, base ancestral de su producción, comenzaba a llegar de Sicilia con regularidad y podía venderse en el mercado más barato que cualquier trigo italiano. Esta concurrencia de trigo barato llevó a que los grandes propietarios optaran por transformar sus cultivos, reemplazando los cereales por la viña, el olivo o la ganadería. Pero estos cambios en los cultivos eran muy costosos, pues la plantación de viñas u olivos requería de fuertes inversiones para obtener beneficios solo a largo plazo. Los pequeños y medianos propietarios que osaron arriesgarse por esta senda pronto se vieron endeudados con sus vecinos más ricos. Para la mayoría, la aventura

terminó en catástrofe, debiendo malvender sus tierras a causa de las deudas.

Fue así como se produjo un proceso de concentración de la riqueza agraria y la consolidación de un tipo de explotación ya existente: el latifundio, que pasó a ser dominante con el transcurso del tiempo. Los grandes propietarios contrataron a veces a los antiguos campesinos libres como *politores*, que trabajaban sus tierras y daban al señor una parte de su cosecha, o bien como *mercenarii* u *operarii*, es decir, como obreros agrícolas empleados solamente cuando los trabajos del campo lo requerían. Pero estos dos tipos de trabajadores pronto se encontraron con la competencia de la gran masa de esclavos que las guerras victoriosas proporcionaban. La gran abundancia de mano de obra esclava, que servía en esas enormes propiedades, hacía exclamar a Plinio «*latifundio perdidere Italiam*» (*Historia natural*, XVIII, 6 (7), 35).

Ese destino fue también el de numerosos artesanos de Roma que igualmente sufrían la funesta concurrencia de los esclavos. Así, esta plebe urbana que vivía en la pobreza solo podía escapar de ella, convirtiéndose en clientela de las ricas familias. Una ayuda fundamental que el cliente brindaba era a través del sufragio: los pobres, que eran ciudadanos, votaban por sus amos. La plebe urbana se convirtió muy pronto en un engranaje esencial de la vida política romana, contribuyendo al aumento de la tensión social.

Sin embargo, la lucha de los campesinos libres y las revueltas de esclavos son dos líneas de lucha que raramente se fusionan en el mundo antiguo, donde la brecha entre el esclavo y el libre era demasiado grande. El primer levantamiento de esclavos romanos, cuya información en las fuentes es bastante precisa, se remonta al 420 (a. e. v.).

> «El año, gracias a la buena suerte del pueblo romano, se distinguió por un enorme peligro, más que por un enorme desastre. Los esclavos se conjuraron para incendiar Roma en puntos distantes entre sí y ocupar armados la ciudadela y el Capitolio, mientras la población estaba atenta en todas partes a prestar asistencia a los edificios. Júpiter

desvió el criminal intento, y los culpables, apresados gracias a la delación de dos de ellos, fueron castigados. Los delatores tuvieron como recompensa diez mil ases librales, que entonces se consideraba una fortuna, recibidos del tesoro en metálico, y la libertad» (Livio, IV, 45).

De los siglos IV y III nos ha llegado poca información sobre los movimientos de esclavos. Durante la Primera Guerra Púnica, en el consulado de Gayo Duilio (260 a. e. v.) en una batalla naval, tres mil esclavos y cuatro mil aliados, que estaban destinados a servir en la flota romana, «se conjuraron contra Roma; y si no hubiese sido porque una traición anticipada descubrió el complot, la ciudad, totalmente desprovista de guarnición, hubiera caído en manos de esclavos» (Orosio, *Historia*, IV, 7).

Tito Livio nos informa sobre otra conspiración de esclavos en 217 (a. e. v.) que también se descubrió y terminó con la ejecución de 25 esclavos (XXII, 33). No solo nos brinda información sobre las actuaciones de los esclavos en Roma. Cita la revuelta, en el 265 (a. e. v.), de esclavos y pobres en la ciudad etrusca de Volsinii en Etruria. Esta fue la última ciudad en someterse a Roma. En esa lucha, la nobleza de la ciudad decidió armar a sus esclavos. Sin embargo, los libres más pobres y los esclavos volvieron estas armas contra la aristocracia local que tuvo que terminar pidiendo ayuda a Roma, hasta lograr aplastar la revuelta (Zonara, *Crónica*, VIII, 7). Por lo tanto, la solidaridad de clase de los propietarios en su lucha contra los esclavos funcionó en Roma del mismo modo a cómo ya lo había hecho en Grecia.

Tenemos un mayor número de referencias de este tipo de sucesos durante los siglos II – I (a. e. v.). De hecho, la segunda mitad del siglo II (a. e. v.) está iluminada por las llamas de las luchas sociales que estallaron en distintas regiones del mundo romano-helenístico: en la misma Roma y en Italia, en Sicilia y Delos, en Ática y en Pérgamo. Por tanto, no puede sorprendernos que algunos historiadores, a comienzos del pasado siglo, influidos por los movimientos revolucionarios que estaban sacudiendo su mundo, hablaran de este período de la historia antigua como de «una primera gran revolución interna-

cional de los trabajadores» (Walter, 1931:551), de una «Internacional Roja de la antigüedad» (Rosemberg, 1926:77) o de un auténtico «preludio del comunismo» (Farrington, 1947:73). Pero la historiografía menos ideologizada se limita a considerar que tanto los estados helenísticos como Roma entraron en un período de crisis sociopolítica. Shtaerman (1964:238) considera que este período encajaría en el ciclo de las grandes revueltas de esclavos, que ella estima se extendió desde el año 198 hasta 62 (a. e. v.). Lo cierto es que fue en esa coyuntura cuando se registró la primera oleada de entusiasmo utópico de la historia. Este fenómeno se puede rastrear en los grandes movimientos de masas, como fueron el levantamiento de Aristónico en Pérgamo, las dos grandes sublevaciones de esclavos en Sicilia y el movimiento de los Graco en la misma Roma.

Cronológicamente, la primera gran sacudida de esta secuencia de conflictividad social se desarrolló en Sicilia a finales de la década del 140 o en la del 130 (a. e. v.), y unas tres décadas más tarde, en los años del 104 al 102, la isla volvió a ser el escenario de otra gran sublevación de esclavos.

Diodoro, al referirse a la primera, nos dice que «nunca hubo una revuelta de esclavos más grave que la que estalló en Sicilia». No sabemos con exactitud cuando comenzó esa primera gran conmoción en la isla, aunque se admite como probable el 141 (a. e. v.), la fecha que da el mismo Diodoro, nuestra principal fuente de información sobre el acontecimiento.

Floro, en su relato sobre los orígenes de la primera sublevación de los esclavos sicilianos, nos dice: En esa «tierra feraz en trigo… ocupada por los latifundios de ciudadanos romanos, prendió la chispa de la guerra en los numerosos ergástulos… y los cultivadores encadenados (Floro, II, 7, 3)… eran tan numerosos —añade Diodoro— que quien sentía hablar de ello no lo creía, pensando que debía tratarse de una exageración» (frag. XXXIV y XXXV).

El cabecilla de la rebelión era un tal Euno, originario de Apamea, población de Siria, como eran sirios otros muchos que lo secundaron.

Lo que le motivó a él y a otros a dar el primer paso, fue el odio de clase. El maltrato y las vejaciones que muchos recibían de un matrimonio propietario, formado por Damofilo, dueño de un importante contingente de esclavos, y por su esposa Megalida, llevó a que algunos cautivos se propusieran vengarse. Euno, y este es un hecho relevante, era un taumaturgo que poseía habilidades mágicas. Por medio de algún truco era capaz de escupir fuego por la boca, lo que provocaba la admiración de sus iguales. A esto sumaba, según él decía, el estar en contacto con la diosa siria Atargatis, que le animaba en su empresa y le revelaba el futuro. «Antes de la revuelta dijo que la Diosa Siria se le había aparecido y le había prometido que iba a ser rey de lo que se jactó, no sólo ante los demás, sino también ante su amo» (Diodoro XXXIV, 4, 6).

Euno y sus seguidores se sublevaron en Enna, una población del centro de la isla que disfrutaba de la ventaja de dominar una fuerte posición estratégica. Los esclavos sublevados dieron el paso trascendental de declarar a Euno su rey. Euno se ciñó una diadema real, se cubrió con un manto, nombró consejeros reales, y se confirió a sí mismo el nombre dinástico seléucida de Antíoco. Con el tiempo hizo acuñar monedas con este nombre.

Un mes después del levantamiento de Enna comenzó otra revuelta en el sur de Sicilia, dirigida por un tal Cleón, bandolero experimentado y criador de caballos, originario de la región de Tauro, en Cilicia. Al oír hablar de la revuelta de Euno, Cleón persuadió a otros esclavos para que se unieran a él, y ocupó Agrigento y la región vecina con una fuerza que, según Diodoro, ascendía a cinco mil hombres. Cleón reconoció la autoridad de Euno y comenzó a actuar como su general, uniéndose ambos contingentes de sublevados.

Las dimensiones reales del levantamiento son, en última instancia, incognoscibles. A través de estimaciones hechas sobre la población esclava de la isla, resulta difícil admitir una rebelión de doscientos mil esclavos. Aunque es cierto que la tradición transmite la impresión de un número sin precedentes de rebeldes, lo que vendría a avalar que al menos decenas de miles estuvieron involucrados. Las fuerzas

reunidas de los rebeldes derrotaron a un ejército romano de 8000 hombres al mando del pretor Lucio Hipseo. Este hecho provocó una extensión del movimiento.

Los esclavos no solo lograron formar un ejército eficaz, sino que su causa fue apoyada por la gente libre de Sicilia, ciudadanos pobres que se volvieron contra los dueños de esclavos. Diodoro describe cómo dieron la bienvenida a los reveses de los ricos porque durante mucho tiempo habían sufrido su riqueza y arrogancia. Agrega también que mientras los esclavos tenían cuidado de no dañar la propiedad o las cosechas, los rebeldes, de origen libre, utilizaron el levantamiento como pretexto para arrasar las haciendas, destruir cultivos y quemar edificios (Diodoro, XXXVI, 2).

Finalmente, tuvieron que ser enviadas a la isla legiones consulares, lo que refleja el éxito de los esclavos en mantener una resistencia organizada durante un período de varios años. Los esclavos se defendieron con un valor extraordinario, pero los romanos lograron conquistar Tauromenium sólo cuando los sitiados fueron reducidos al límite extremo de sus propias fuerzas. «Después de haber empezado a comerse los niños —cuenta Diodoro— pasaron a las mujeres y terminaron comiéndose entre ellos mismos» (fragmentos de los libros XXXIV y XXXV). Pero aun en estas condiciones, Tauromenium sólo fue conquistada gracias a la traición de un esclavo. A Enna le correspondió un destino análogo. La guerra solo llegó a su fin en el año 132, y parece plausible que durara unos cinco años, un período para un hecho de esta naturaleza impresionantemente largo.

Años después estalló una segunda rebelión de esclavos en la isla. En 105 (a. e. v.) Roma pidió ayuda militar a Nicomedes, el rey de Bitinia, pero este se negó, diciendo que la mayoría de sus compatriotas habían sido esclavizados por contratistas del gobierno romano. Fue entonces cuando el Senado aprobó un decreto que decía que ningún ciudadano de un Estado aliado podía ser esclavizado en una provincia romana y, si lo hubiera sido, los gobernadores de las provincias debían dejarlos en libertad.

El gobernador de Sicilia en ese momento, Licinio Nerva, se dispuso inmediatamente a liberar a los que habían sido ciudadanos libres de los estados aliados y, en pocos días, liberó a más de 800, lo que provocó un profundo malestar entre los terratenientes propietarios de esclavos, que protestaron ante el gobernador por la medida. Diodoro escribe que Nerva «conquistado por las dádivas de los ricos, o deseoso del favor de los grandes», ordenó a todos los esclavos liberados que regresaran con sus amos. Los esclavos no acataron la orden y huyeron al santuario de Paliki o de los Palikoi, localizado al oeste de Leontina, a buscar refugio. Los Palikoi eran unos dioses gemelos que vengaban el perjurio y, lo que es más importante aquí, su santuario era un lugar tradicional al que los esclavos huían de sus amos para escapar de los malos tratos. Fue en este refugio donde los esclavos comenzaron a conspirar para rebelarse. Pero los primeros que se fugaron en masa y asesinaron a su amo lo hicieron cerca de Halicyae, en el extremo noroeste de la isla, y aunque este brote fue aplastado con prontitud, eso no impidió que el movimiento se propagase y pronto sumara más de 6000 rebeldes.

En una asamblea, los esclavos proclamaron rey a Salvio que, como Euno, era también famoso por su magia. Tras tomar el nombre sirio de Trifón, empezó a aplicar una táctica nueva: dividió su ejército en tres cuerpos, que efectuaban incursiones en toda Sicilia, después de las cuales se reagrupaban en un lugar y día establecidos. En la región occidental de la isla surgió un segundo foco de rebelión. El cilicio Atenión se rebeló con 200 esclavos que se encontraban a sus órdenes y pronto sumaron 1000 hombres, que lo proclamaron rey.

La rebelión alcanzó su punto culminante cuando Atenión reconoció a Trifón como rey y se convirtió en su comandante supremo. Los esclavos eligieron Triocala, en una fuerte posición defensiva, como capital de su Estado. La rebelión se extendió sobre todo a las zonas agrícolas de Sicilia, y solo en las ciudades más importantes se mantenían las viejas autoridades.

Al fracasar la tentativa del gobernador Nerva de sofocar la rebelión con las fuerzas locales, el Senado tuvo que trasladar a Sicilia

en el año 103 un ejército de 17.000 hombres, al mando del pretor Lucio Licinio Lúculo. El Senado, a comienzos del 101, logró finalmente enviar a Sicilia fuerzas suficientes, dándole el mando al cónsul Manió Aquilio. Los rebeldes fueron derrotados en una gran batalla, y Atenión cayó en un encuentro individual con Aquilio. Los esclavos sobrevivientes se refugiaron en una localidad fortificada, tal vez en la misma Triocala. Sitiados luego por los romanos, fueron al fin obligados a rendirse por hambre. Sicilia fue «pacificada» de un modo tan radical, que ni siquiera durante la rebelión de Espartaco (treinta años después) se manifestó en la isla ningún movimiento importante.

La rebelión de los esclavos en Sicilia marcó el comienzo de una serie de rebeliones en Italia y en Grecia. Como ya hemos mencionado en el capítulo anterior, Orosio (*Contra los paganos*, V. 9, 5) compara la rebelión siciliana a una mecha ardiente que hizo brotar incendios en distintos lugares. En Minturno, 450 esclavos fueron crucificados y en Sinuesa estalló una gran rebelión de 4000 esclavos, que requirió, para su represión, la adopción de medidas militares, y debemos recordar también las revueltas en las minas de Atenas y Délos de las que ya hemos hablado en el caso griego. No obstante, Keith Bradley es escéptico respecto a la conexión entre todos estos movimientos. Según este autor, «la mayoría de los incidentes se entienden mejor como respuestas puramente aisladas a la esclavitud que podían ocurrir en cualquier momento» (Bradley, 189:73).

Las noticias que nos han llegado de estos levantamientos no pueden obviar la hostilidad ideológica hacia la esclavitud, difusa o precisa, pero en todo caso generalizada, de las fuentes. No obstante, algunos han visto en el relato de Diodoro una mirada comprensiva hacia los esclavos (Urbainczyk, 2008:82). Así, Diodoro, en la primera revuelta de Sicilia, acusa sobre todo a los grandes terratenientes. La riqueza enorme y súbita de los que explotaban la isla, su vida fastuosa, su arrogancia, sus excesos y sus innecesarias crueldades provocaron la revuelta. Ese aspecto se viene a sumar a otros indicios que nos revelan el influjo de lo religioso y de lo espiritual en las revueltas. Al igual que Euno, todos los líderes de los dos levantamientos sicilianos,

con la excepción del cilicio Cleon, estaban conectados con la profecía oriental (Günther, 1988:139).

Con todas las prevenciones que podamos abrigar sobre esas referencias y datos, relativos a lugares y personajes, parece que en estas historias los elementos utópicos de la propaganda política contribuyeron a fortalecer el poder de monarcas «carismáticos», aglutinando en torno a ellos a las masas de esclavos rebeldes, presas de la esperanza en un futuro mejor. Así las esperanzas utópicas de las masas se construyeron en estas revueltas sobre las ideas religiosas y escatológicas orientales, inicialmente desvinculadas de los mitos griegos y romanos, aunque podemos hablar de una tendencia emergente de acercamiento entre estas dos corrientes, la oriental y la grecorromana, tendencia que será cada vez más importante en las décadas siguientes, como pronto veremos.

Por último, en este somero repaso a las grandes sacudidas sociales del siglo II, mencionaremos las reformas o la revolución, —como algunos la califican— de los hermanos Graco en Roma. El hecho guarda una estrecha relación tanto con las revueltas sicilianas como con la sublevación de Aristónico en Pérgamo.

Tiberio Graco concibió su reforma bajo la influencia de los temores causados por el levantamiento siciliano y por el aumento del número de esclavos en Italia. En Roma el ejército era esencialmente cívico y rural, pero solo estaban obligados al servicio militar los ciudadanos que tenían un mínimo de capital, fundamentalmente propiedades agrarias. Los otros ciudadanos no eran llamados a filas. Esta medida partía de la creencia de que los soldados, para combatir, debían tener algo propio que defender, como eran, por ejemplo, sus campos y su casa. A lo largo del siglo II, el número de propietarios sujetos al servicio no dejó de disminuir, y guerras de segunda categoría, como la de Numancia, estaban demostrando las desastrosas consecuencias de esta realidad sobre el poderío militar de Roma. La reforma agraria que propuso Tiberio Graco trataba en primera instancia de frenar esta tendencia. Pero la crisis militar era también una crisis del mediano propietario rural, y su ruina se veía acelerada por

la irrupción de una masa de mano obra esclava destinada a cultivar los latifundios que se habían multiplicado con la desaparición de las propiedades medianas y pequeñas.

El hermano menor de los Graco, Cayo Graco, narraría años después cuál fue la circunstancia que llevó a Tiberio a cobrar conciencia de esta lacerante realidad. Siendo aún muy joven, en su viaje por Italia para incorporarse al ejército que estaba operando en Hispania, Tiberio tuvo que atravesar los campos de Etruria y los vio tan despoblados de romanos como llenos por todas partes de esclavos extranjeros, que trabajaban de campesinos o pastores. Fue esta realidad la que, con el tiempo, le llevó a decir en una asamblea popular que:

> «Incluso las fieras que habitan Italia tienen su guarida y cada una de ellas tiene un refugio, una cueva; en cambio, para los que luchan y mueren por Italia, sólo hay aire y luz, nada más, y sin casa ni un lugar seguro, vagan con sus hijos y mujeres; y los generales engañan a los soldados en las batallas, animándolos a expulsar a los enemigos para defender tumbas y santuarios, pues ninguno de entre tantos romanos tiene ni altar familiar ni lugar de culto de sus antepasados, sino que combaten y mueren por el lujo y la opulencia ajenas, hombres que reciben el nombre de dueños del mundo, pero no tienen ni un terrón suyo» (Plutarco, Tiberio Graco, 9, 5-7).

En un intento de detener el rampante proceso de ruina del campesinado, que constituía la columna vertebral social y militar de la República, en el verano de 134, Tiberio Graco se postuló como tribuno del pueblo para el año 133. Las elecciones fueron acompañadas por una apasionada agitación por la reforma agraria.

> «Fue, sobre todo, el propio pueblo el que más inflamó su impulso y su ambición, provocándolo con inscripciones en los pórticos, en las paredes y en los monumentos, para que se devolviesen a los pobres las tierras del Estado» (Plutarco, Tiberio Graco, 8, 10).

Los Graco, vástagos de una de las principales familias plebeyas con más solera de Roma, no eran en absoluto ni radicales, ni revolucionarios, pero sí participaban de las ideas de un sector ilustrado de la élite romana con preocupaciones por el equilibrio político y por la

justicia social. Los hermanos habían recibido una esmerada educación bajo las enseñanzas del retórico Diófanes y el filósofo estoico Blosio de Cumas, con el que Tiberio trabó una estrecha amistad. Y cuando Tiberio emprendió su carrera política, siendo elegido como tribuno de la plebe, lo hizo con la idea de intentar dar solución a la crisis del campo romano, y animado por un grupo de partidarios influyentes, que se movían en un círculo helenófilo cercano a Escipión Emiliano.

Por supuesto, la ley agraria que propuso Tiberio no tenía carácter expropiatorio, ni de ningún modo se podía calificar de radical o extremista. No obstante, previendo resistencias, se presentó de modo inteligente como el simple restablecimiento de una o más leyes precedentes. De hecho, la propuesta de Tiberio Graco limitaba el empleo privado del *ager publicus* a 500 yugares (125 hectáreas), pero otorgaba cuotas adicionales de 250 yugares por cada hijo, hasta un máximo de 1000 yugares por familia. Sin embargo, estas tierras, como compensación por las que debían devolverse al Estado, se convertirían en propiedad perpetua para el ocupante. El resto de la tierra pública era recuperada por el Estado, que, por medio de una comisión agrícola de tres miembros, debía distribuirla a los ciudadanos pobres en lotes inalienables, de quizás 30 yugares (7,5 hectáreas). La inalienabilidad era una garantía de que los ricos no pudieran recomprar las parcelas que les entregaban los cesionarios. Sin embargo, los intereses establecidos desde hacía tiempo se sintieron lesionados y la oposición fue formidable. La propuesta despertó una inmensa expectación en la plebe rural, no sólo romana sino también itálica, ya que parecía probable que a los aliados, además de los ciudadanos romanos, también se les permitiera redistribuir en parcelas el *ager publicus* recuperado.

Los partidarios de la reforma serían campesinos sin tierra que fueran ciudadanos romanos (Apiano, *Guerras Civiles*. I. 10), y los oponentes eran *veteres possessores*, en su mayoría herederos de antiguas familias patricias, que durante mucho tiempo habían considerado las áreas ocupadas por ellos del tipo *ager occupatorius* y, por tanto, como de su propiedad. Para impedir la aprobación de la ley, los opositores recurrieron a un procedimiento legalmente inatacable: hicieron que otro miembro del colegio de tribunos, vetara la ley. En respuesta, Ti-

berio propuso, ante una asamblea de los comicios plebeyos, la destitución de su colega del cargo de tribuno, alegando que un tribuno del pueblo se debía a quien lo había elegido y, por tanto, el pueblo podía deponerlo. Superada la resistencia con la deposición del tribuno que la vetaba, la ley agraria fue aprobada rápidamente y con ella la elección de los triunviros agrarios encargados de aplicarla. Estos fueron el propio Tiberio, su hermano Cayo y su suegro Apio Claudio Pulcro. Aunque pareciera caer en el nepotismo, esta era la forma de garantizar que la Ley se pudiera llevar a cabo…

Otro obstáculo que se debía superar era el de la financiación. La aplicación de la Ley iba a comportar numerosos gastos en mediciones y cálculos, infraestructuras y suministros, herramientas, etc., imprescindibles para la puesta en marcha de las fincas. La solución a este problema llegó con una inesperada ayuda a la muerte de Atalo III, rey de Pérgamo, que dejó el reino y sus tesoros en herencia al pueblo romano. Tiberio propuso de inmediato una ley por la cual se utilizarían los bienes reales para costear la reforma agraria.

Tiberio decidió presentarse de nuevo como candidato al tribunado de la plebe para el año siguiente. Aunque no estaba explícitamente prohibido, la oposición objetaba que la ley prohibía la iteración del poder judicial durante un intervalo de diez años; y aunque el tribunado no era una magistratura estatal, tenía que seguir esta norma que Tiberio no estaba dispuesto a acatar. Esta fue la gota que colmó el vaso de sus adversarios. Una turba de oponentes dirigida por Cornelio Escipión Nausica atacó a Tiberio, que fue asesinado junto a muchos de sus seguidores.

Pero la muerte de Tiberio no supuso el fin de la lucha, que fue continuada por su hermano Cayo, y tampoco significó la interrupción de la comisión agrícola. La arqueología ha comprobado que los mojones que limitaban las fincas redistribuidas llegan a Campania, Lucania, Sannio y Piceno, dejando testimonio de qué grandes extensiones del *ager publicus* se vieron afectadas por la reforma, aunque una modificación de la ley propuesta por Escipión Emiliano obstaculizó seriamente los trabajos.

El hermano de Tiberio, Cayo Sempronio Graco, obtuvo el tribunado en el 123 (a. e. v.) con una extraordinaria concurrencia de votantes de toda Italia. El apellido Graco se había convertido ahora en un símbolo. El trágico fin de Tiberio había demostrado que había que crear una base más sólida entre las masas populares urbanas, siempre presentes en las asambleas, por eso una de las primeras leyes de Cayo fue la del trigo, que instituía de forma permanente la venta mensual a los pobres, a un precio político (6 1/3 ases al mes), de trigo por parte del Estado.

Pero la reforma fundamental de la acción política de Cayo fue la relativa al derecho judicial, dado el gran impacto que tuvo en la vida política romana, acentuando el enfrentamiento entre la elite senatorial y los *equites* o caballeros. Podríamos considerar a los caballeros como «ricos empresarios» especializados en actividades comerciales, financieras y de otro tipo, que compartirían el poder económico con el Senado, que representaría sobre todo la riqueza inmobiliaria.

La ley de Cayo, de cuya formulación precisa, no estamos del todo seguros, privó a los senadores de la mayoría en los tribunales penales, confiándolos a miembros del orden de los *equites* (caballeros). No hay duda de que este reemplazo representó el punto central de la ley, pero también es evidente que los contenidos e intenciones de la misma iban más allá de favorecer a un grupo social en detrimento de otro. En cualquier caso, Cayo valoraba el apoyo que nuevas fuerzas políticas, como los *equites,* podían brindar al programa popular.

Pero una propuesta impulsada por Cayo iba a tener para él funestas consecuencias. El tribuno Rubrio propuso fundar una colonia en Cartago, desafiando a la oligarquía senatorial. Escipión Emiliano había jurado solemnemente que esa tierra maldita siempre permanecería yerma. La propuesta no solo desafiaba al Senado, sino que pretendía romper intencionadamente con los principios de la ciudad-estado, enviando colonos que eran ciudadanos fuera de Italia.

En el apogeo de su poder, Cayo obtuvo fácilmente la reelección al tribunado para el año 122, pero fracasó en la tercera reelección en

121. Fue entonces cuando sus enemigos hicieron correr rumores insidiosos sobre la fundación de la colonia en Cartago, que consideraban sacrílega. Los enfrentamientos en la misma Roma se recrudecieron. Después de tres días de choques y altercados, el Senado aprobó el *senatus consulto último*, que invitaba a los cónsules a tomar todas las medidas necesarias para la salvación del Estado. Cayo y sus partidarios fueron declarados enemigos públicos. En la batalla final cayeron la mayoría y Cayo se dejó matar por un esclavo.

Si bien es cierto que los hermanos no lograron su propósito de reconstruir de forma duradera la pequeña propiedad campesina, proyecto anacrónico y contrario a las tendencias de la economía imperial romana, su «ideología», cifrada en su espíritu de lucha social, sobrevivió durante mucho tiempo en las masas populares. Fue solo después de la muerte de Tiberio cuando el pueblo comenzó a intervenir más directamente. La asamblea misma se convirtió en un escenario político activo precisamente en esta época. Por primera vez, las masas populares despertaban a la vida política y organizativa.

Según la tradición, un rasgo sobresaliente de la política interna en los orígenes de la República fue que en la lucha de órdenes, la violencia ejercida en los enfrentamientos entre patricios y plebeyos había sido moderada. El recurso a la secesión utilizado por los plebeyos para ejercer la presión política viene a avalar la creencia de que se procuraba evitar la efusión de sangre. Las muertes de Espurio Casio o Marco Manlio fueron ejecuciones llevadas a cabo tras una condena formal, pero la muerte de Tiberio Graco fue la primera, aunque no la última, en que se ejerció ese tipo de violencia directa y extralegal en la política republicana.

Así, los dos intentos reformistas de los Graco terminaron cada uno en una larvada guerra civil. Se había inaugurado en Roma la era de las revoluciones y también la de los crímenes políticos que conducirían a la guerra civil abierta y a las proscripciones. Por primera vez en siglos, los ciudadanos se habían enfrentado entre sí con un elevado grado de violencia y había corrido la sangre. Todavía no era el choque de ejércitos fratricidas, pero ciertamente era el final de una

serie de mitos sobre la profunda fraternidad entre los ciudadanos romanos.

Será en el siglo siguiente donde toda esa violencia acompañará a la crisis de la República romana hasta su fin. En medio de ese marasmo terrible que fueron las guerras civiles, los romanos buscaron consuelo en utopías que reflejasen la influencia de creencias orientales, místicas y religiosas, mitos y creencias que el arte y la literatura latinos sabrán adaptar a la cultura romana.

Unas décadas antes de las convulsiones sociales vividas en Sicilia, Pérgamo y en la Roma de los Graco, las «revelaciones divinas», en forma de profecías apocalípticas, se estaban generalizando en los países del Mediterráneo oriental, prediciendo la muerte de las «grandes potencias» nacidas de las conquistas y de la expansión imperial.

El bíblico libro de Daniel es un ejemplo de literatura subversiva, como la de algunos otros textos, que ya circulaban en traducciones griegas. Muchos de ellos, escritos en la víspera y poco después de la conquista romana, predecían la derrota de los romanos, la muerte de Roma y el feliz reinado que sobrevendría después. (*Libro IV de Esdras, Apocalipsis de Baruch, Libro de Enoch*, etc.).

De todos estos escritos merecen una atención especial los llamados oráculos y libros Sibilinos. Los oráculos serían un conjunto de textos de diferentes plumas y épocas que aparecieron entre el siglo II (a. e. v.) y el V de nuestra era. La propaganda judía a comienzos del siglo II (a. e. v.) era la única que se extendía por el conjunto del Mediterráneo, y la única en enfrentarse a nivel mundial al poder de Roma, profetizando que los esclavistas se convertirían en esclavos.

> «De nuevo Asia habrá de recibir de Roma el triple de todas las riquezas que Roma recibió de Asia, su tributaria, y le hará pagar la perniciosa soberbia que mostró contra ella. Veinte veces más de cuantos, procedentes de Asia, sirvieron como criados en la morada de los ítalos, serán los que de estos trabajen como tales en Asia, inmersos en la pobreza, innumerables pagarán su deuda…»

Este anatema se remata con la descripción de una Edad de Oro, fruto de la paz conseguida en Asia y Europa con la caída de Roma.

> «Una paz en calma recorrerá la tierra en Asia; Europa será entonces feliz; un cielo nutricio, durante muchos años, lleno de vigor, sin tormentas ni granizo, producirá toda clase de animales terrestres, tanto las aves como los reptiles. ¡Bienaventurado el hombre o mujer que exista en ese tiempo, mientras que (eso se cuenta de los bienaventurados) tenga agreste morada! Pues toda clase de armonía y buena justicia llegará a los hombres desde el cielo estrellado, y, junto con ella, aquella que goza de mayor favor entre los mortales, la prudente concordia, así como el amor, la fidelidad, la amistad con los extranjeros» (OrSib 3, 350-380).

Al comienzo de nuestra era, las expectativas religioso-utópicas sobre la caída de Roma y su destrucción por un rey enviado del cielo y el posterior inicio de una era de felicidad universal estaban muy extendidas, y reflejaban un rechazo a la expansión imperialista de Roma. En el siglo I apareció un panfleto conocido como *Apocalipsis de Esdras*, muy leído por los cristianos, en el que el águila romana era aplastada en la lucha final (4 Esd. 12, 1).

Mientras que esto se comprende con facilidad, es más difícil explicar que entre los propios romanos llevaban tiempo extendiéndose presagios muy similares sobre la caída y decadencia de Roma. Esta tensión sobre expectativas escatológicas creció en la era de las guerras civiles. Mientras estos miedos y angustias atenazaban al populacho, realmente aterrado por la violencia de los enfrentamientos civiles, la élite intelectual traducía esas inseguridades y temores en toda una filosofía sobre la decadencia moral de Roma que podía ser instrumentalizada como propaganda política.

El primer intento de plantear la cuestión del declive moral de manera amplia y de proporcionar un análisis histórico de las causas de este fenómeno pertenece al griego Polibio. Polibio cree que el destino de cada Estado está sujeto a las leyes orgánicas de formación y destrucción. Cualquier fenómeno, desde el individuo al Estado, se desarrolla de acuerdo a un «orden natural» y en el proceso de des-

arrollo atraviesa siempre las mismas etapas: el nacimiento, la madurez (o florecimiento) y la decadencia. Las formas de gobernar un Estado también surgen, se desarrollan y degeneran inevitablemente. Con esta visión, el declive moral de la sociedad romana, así como la muerte del propio Estado, se convertían en algo inevitable.

Los filósofos estoicos Posidonio y Panecio, desarrollando y teorizando las opiniones de Polibio sobre el destino de Roma, elaboraron una teoría del declive moral, que explicaba la descomposición de la sociedad y las luchas civiles, precisamente por la degradación moral de los romanos. Esta teoría la encontramos en los escritos del historiador Salustio, que la utiliza para explicar acontecimientos políticos y sociales como la conspiración de Catilina, una conjura política fraguada por Lucio Sergio Catilina que intentó tomar el poder por la fuerza en el año 63 (a. e. v.), y en cuyo aplastamiento desempeñó un importante papel Cicerón. En esa obra, Salustio ofrece la exposición más completa y vívida de su doctrina sobre el declive moral.

El historiador considera que en el origen de la República se localiza el mejor período de la historia romana, el período de la Edad de Oro, aunque no utiliza esta expresión que entonces todavía no existía. «El pueblo romano tuvo la mejor moral y vivió en la mayor armonía entre la segunda y la última guerra con Cartago», escribió Salustio, marcando los límites de los felices cincuenta años romanos entre el 200 y el 146 (*Historia*. I, 11). Ese período de esplendor continuó hasta la destrucción de Cartago, pero a partir de esa victoria se inició una época de agitación y luchas, y el comienzo del declive del Estado. La ambición y la codicia fueron fuente y causa fundamental de todo mal en el Estado romano, y la personificación de esta decadencia final la representaría la intentona tiránica de Catilina (Salustio, *Conjuración de Catilina*, 10,1-6).

Pero en ninguno de los grandes pensadores de la época encontramos formulaciones que puedan ser calificadas como utópicas. Cicerón, el intelectual del que se podía esperar algún escrito en este sentido, no pasa, como le indica a su hermano Quinto en una carta, de teorizar sobre «la mejor constitución y el mejor ciudadano» (*de op-*

timo statu civitatis et de optimo cive, Q. fr. 3.5.1). Es cierto que en sus diálogos *De re publica* y *De legibus*, Cicerón reflexiona críticamente sobre modelos utópicos del Estado ideal y la sociedad idealmente racional y justa frente a tradiciones y costumbres establecidas, pero lo hace para concluir que tales modelos utópicos nunca son alcanzables plenamente en la práctica.

Sin embargo, en los prefacios de los libros 3 y 5 en *De re publica*, Cicerón se suma a la teoría del declive, diagnosticando varias fallas y esbozando remedios que podrían restaurar la buena salud de la *res publica* (3.4 - 7, 5.1 - 2) y lo hace pensando en un buen legislador capaz de imponer el orden bajo un gobierno fuerte. Esta «operación de recuperación» actúa como una pantalla para un programa de gobierno de origen aristocrático bajo la fórmula de la constitución mixta. La teoría de la Constitución Mixta, formulada por primera vez en el siglo IV (a. e. v.) en Grecia por exponentes del pensamiento aristocrático moderado, y recreada por Polibio en Roma, se presenta desde el principio como un modelo de gobierno ideal opuesto a la democracia establecida en Atenas después de la caída de los Treinta Tiranos.

La inestabilidad política que acompañó a la crisis de la República facilitó la aparición de «salvadores» que decían mantener estrechas relaciones con los dioses o que contaban con su especial protección. El inculto Mario, del que pronto hablaremos, se hacía acompañar de una profetisa a la que consultaba ostensiblemente. Sertorio decía estar guiado por una cierva divina, y Octavio hizo deponer a Cinna del consulado tras una consulta a los Libros Sibilinos. El dictador Sila, que ordenó que se le llamara Feliz (Félix), cuando hacía negocios y mantenía correspondencia con los griegos, se hacía llamar Epafrodita, es decir, el favorito de Afrodita, y finalmente, cuando su esposa Metella dio a luz a gemelos, llamó al niño Faustus, y a la niña Fausta, ya que la palabra romana *faustum* significaba: feliz, alegre. Desde el comienzo de su carrera, atribuyó, obstinada y consecuentemente, todos sus éxitos y victorias a la suerte. Su más genial imitador fue Julio César, que utilizó insuperablemente su genealogía divina. La leyenda de los orígenes troyanos de Roma era muy conocida, pero había perdido toda importancia cuando, a comienzos del siglo I, la familia Julia,

en un período de esnobismo nobiliario, se dedicó a postular su descendencia de Iulo, hijo de Eneas y, por lo tanto, nieto de Venus Genitrix. Este resurgimiento coincidía con la creencia nueva en el destino milenario de Roma; y César tomó elementos, a un tiempo, de las creencias familiares y de las populares para pretender que, con su persona y en su obra, se cumpliría la promesa hecha a Roma del dominio universal. La apoteosis en este sentido la alcanzó Marco Antonio durante la Guerra Civil. En el 41 (a. e. v.) al entrar en Éfeso, Marco Antonio, como muchos monarcas helenísticos, había aceptado graciosamente el título de Dionisio: el Dador de la alegría, la Fuente de la misericordia. Pero en los últimos años de su vida y reinado, Antonio y Cleopatra, habiendo proclamado el comienzo de una «nueva era», superaban ya a todos los gobernantes helenísticos con su grandeza y divinidad. La «Reina de los Reyes» Cleopatra se hacía llamar no solo Afrodita, sino también la «nueva Isis», y Antonio-Dionisio, como su esposo, también se proclamaba Osiris.

Cada vez más, las ensoñaciones sobre lo utópico tenían claras desviaciones con la realidad política del momento. La vinculación entre realidad política y ensoñación utópica se evidencia en el caso de Sertorio, rebelde en Hispania, frente a Sila, el dictador favorable al Senado que se había hecho con el poder en Roma. En el 81 (a. e. v.), Sertorio, según cuenta Plutarco, conoció a unos marineros no lejos de la desembocadura del Betis (actual Guadalquivir).

> «Que hacía poco habían vuelto navegando desde las islas atlánticas, las dos que están totalmente separadas por un pequeño estrecho, y distan de Libia diez mil estadios y se llaman de los Bienaventurados. Al tener lluvias moderadas y poco frecuentes, y la mayoría de las veces vientos suaves y húmedos, no sólo ofrecen una tierra buena y fértil para arar y cultivar, sino que también producen un fruto suficiente por su cantidad y dulzura para alimentar sin esfuerzos ni trabajo a un pueblo ocioso. Un aire sano por la mezcla de estaciones y la moderación de su cambio domina las islas. Porque los vientos del norte y del este que soplan desde aquí, desde tierra, al venir a dar a un inmenso espacio, debido a la distancia, se dispersan y pierden su fuerza, mientras que los marinos, fluyendo a su alrededor, los del sur y del oeste, traen lluvias finas y dispersas desde el mar, y con frecuen-

cia refrescando con aires húmedos se condensan poco a poco; de manera que hasta los bárbaros ha llegado la firme creencia de que allí está la llanura del Elíseo y la morada de los Bienaventurados que Homero cantó. Cuando Sertorio oyó esto, tuvo un deseo singular de habitar las islas y vivir tranquilo, apartado de la tiranía y de guerras incesantes» (Plutarco, Sertorio, 8, 2-3)

Pero, Sertorio continuó su guerra junto a emigrantes romanos y tribus españolas contra la dictadura instaurada en Roma por Sila. En esta guerra Sertorio encontró la muerte, y no llegó a alcanzar nunca el paraíso, entre utópico y mítico, que le sirve a Plutarco para contraponerlo al horror de la autodestrucción de una Roma sumida permanentemente en conflictos internos.

Unas décadas después, Roma no sólo no había superado esos conflictos, sino que contemplaba cómo se habían agravado, atrapando a un joven Quinto Horacio Flaco, de veintidós años, hijo de un liberto que se estaba formando en Atenas cuando estalló la guerra civil entre los triunviros y los seguidores de los asesinos de Julio César, que habían formado un ejército a los que se unió Horacio.

El joven Horacio, más por falta de comandantes que por sus dotes guerreras, fue nombrado tribuno militar en el ejército de Bruto y Casio. Pero, tras la batalla de Filipos en el otoño del 42, en la que fueron derrotados los republicanos y se suicidaron sus líderes, el poco experimentado tribuno protagonizó una huida vergonzosa del campo de batalla, y vivió la confiscación de la casa y la tierra de su padre. Tras ser amnistiado, y aunque le rondaba la pobreza, empezó a escribir poesía. Al comienzo del año 40 (a. e. v.), acariciando la idea de una fuga desesperada de la moribunda Roma en la que estaba atrapado, Horacio, como Sertorio, se refugia, gracias a sus escritos, en el sueño utópico de una vida feliz lejos de la gran ciudad sumida en guerras fratricidas.

«Ya otra generación en guerras civiles se destroza y Roma se derrumba por sus propias fuerzas. A la que no lograron perder los marsos fronterizos, ni la amenaza de Porsena con su tropa etrusca o el valor de Capua, émulo del suyo, ni el intrépido Espartaco ni el aló-

broge desleal en las revueltas; a la que no sometió la fiera Germania con su juventud de azules ojos, ni Aníbal, execrado por los padres, la perderemos nosotros, generación de sangre maldecida, y su solar será de nuevo ocupado por las fieras…

Tal vez todos, o la mejor parte de vosotros, os preguntéis qué conviene hacer para librarse de tan calamitosos sufrimientos. No habrá proposición mejor que ésta: al igual que los ciudadanos de Focea abandonaron, tras execrarlos, los campos y los lares patrios, y dejaron sus templos para que en ellos habitaran jabalíes y rapaces lobos, marchar nosotros a dondequiera que nuestros pies nos lleven, a dondequiera que por el mar nos llamen el noto o el ábrego violento… Marchemos los ciudadanos todos, o al menos la parte que es mejor que el díscolo rebaño… Nos espera el Océano, que vaga en torno al mundo; busquemos los campos bienaventurados, los campos y las islas opulentas donde la tierra sin arar da cosechas de Ceres cada año y florece siempre la viña sin podarla; y crece el brote de un olivo que no defrauda nunca, y su árbol propio adorna el higo oscuro; manan mieles de la encina hueca, y de los altos montes ligeras bajan las aguas con sonoro paso. Allí las cabrillas acuden al ordeño sin que nadie se lo mande, y el rebaño amigo vuelve con sus ubres bien hinchadas; y el oso no gruñe rondando el redil al caer la noche, ni se hincha de víboras el fondo de la tierra; aquí no daña al ganado peste alguna, no abrasa al rebaño el desatado ardor de ningún astro… Júpiter reservó aquellas riberas para la gente piadosa, cuando desvirtuó la edad de oro con el bronce, y luego con el hierro endureció los siglos de los que, según mi vaticinio, a los hombres piadosos se concede escapar en buena hora». (Horacio, Epodo XVI).

La fuga real o el refugio imaginario en parajes utópicos eran las únicas formas de escapar a un mundo convulso. Así, el hambre fue el trasfondo de la violencia constante en esos años, quizás más a menudo de lo que tenemos noticia, ya que Italia era el escenario de operaciones militares.

Cualquier noticia sobre la posibilidad de una paz duradera llenaba de esperanza y optimismo a todas las gentes y también a los poetas que fabulaban sobre mitos y utopías en clave política. Ese era el caso del gran poeta Virgilio, que a punto de perder su casa por la vio-

lencia de un vecino, fue salvado en último extremo por su amigo Cayo Asinio Polión, que también ayudó a que en el año 40 (a. e. v.) Marco Antonio, Lépido y Octavio firmaran la Paz de Brindisi, un pacto negociado entre los tres miembros del Segundo Triunvirato, que evitaba una nueva y sangrienta guerra civil. Ese mismo año, Asinio Polión alcanzó el consulado y fue entonces cuando Virgilio escribió su *IV Égloga*.

> «¡Cantemos, Musas sicilianas, asuntos más altos!» No a todos gustan los huertos y los humildes tamariscos: si cantamos los bosques, ¡que los bosques sean dignos de un cónsul! Por fin ha llegado la última edad de la profecía de Cumas. Íntegro renace el gran orden de los siglos. Por fin también regresa la Virgen (Astrea hija de la Justicia), los reinos de Saturno regresan, y por fin una nueva generación desciende del alto cielo… Casta Lucina, ya reina tu hermano Apolo; tú solo ayuda al nacimiento del niño, con el que cesará, primero, la progenie de hierro y, después, surgirá el linaje de oro en el mundo.
>
> Bajo tu consulado, el tuyo, oh Polión, esta edad gloriosa empezará; bajo tu comando los grandes meses su curso inaugurarán… Por sí solas, las cabritas traerán a casa sus ubres henchidas de leche y el rebaño vacuno no temerá los grandes leones. Por sí sola tu cuna derramará para ti bellísimas flores. Morirá la serpiente y morirá la yerba de insidioso veneno… El campo se dorará de espigas de suaves aristas; rojos racimos de uva colgarán de los abrojos salvajes; la dura madera del roble destilará un rocío de miel… Ese será el momento de ingresar a los grandes honores, ¡Oh vástago querido de los dioses, gran plenitud de Júpiter! Mira al mundo, a la tierra, al mar inmenso y al cielo sublime gravitar bajo el peso de la bóveda celeste; mira cómo todo exulta al acercarse el nuevo siglo». (Virgilio, IV Égloga).

La vida de Virgilio se sitúa en los años en que se pusieron los cimientos de un nuevo sistema político desde las entrañas de una República agonizante. Estos años, saturados de convulsiones sociales y de rupturas, estuvieron marcados por el desarrollo de nuevas direcciones en el contenido de las leyendas mitológicas greco-romanas sobre una vida feliz bajo Cronos o Saturno, y Virgilio fue el mayor creador de las versiones actualizadas de ese mito que da base a esas ideas utópicas. No obstante, en esta composición, el nuevo reino de

Saturno, pintado con los tonos del mesianismo helenístico oriental, inundaba con sus bendiciones todo el universo mundo; por tanto, su relación con la realidad romana concreta quedaba muy reducida. Por eso, Virgilio iba a explorar una versión del mito muy diferente en otra de sus obras, las *Geórgicas*. Al parecer, fue en esta obra donde Virgilio hizo los primeros intentos de conectar la imagen de un Saturno italiano con el mito de la Edad de Oro, por eso en ella se pueden detectar elementos de una visión italiana de ese reino mítico.

Virgilio quiere ver en la Italia de su tiempo, en el trabajo de la tierra y en la vida sencilla de las gentes que la pueblan rasgos de la Edad de Oro que Horacio veía en las lejanas islas de los bienaventurados (*Epodo*, XVI). Las faenas agrícolas del campesino italiano no sólo le daban pie a Virgilio para considerar la belleza de ese tipo de vida tranquila y de ese paisaje feraz; también le servían para contraponerla a las turbulencias que se estaban viviendo y como anuncio de lo que vendría cuando las luchas cesaran. En esta obra encontramos la invocación más famosa a una fertilidad utópica en la tierra italiana.

> «Aquí hay primavera perpetua y verano en meses ajenos; cada año la borrega se preña dos veces, dos veces el árbol fructifica. Además, no hay feroces tigres ni la cruel raza de los leones, ni los acónitos engañan a los infelices que los cogen» (Geórgicas, II, 149-50).

Una observación curiosa que hace Rhiannon Evans (2008:181) es cómo en las *Geórgicas* Virgilio juega con los roles conjuntos de granjero y soldado cuando usa un lenguaje imperial y militar para describir el trabajo agrícola, a menudo para enfatizar el trabajo duro que implica la agricultura, y es que la vida sencilla y tranquila es también esforzada.

Virgilio describe un agricultor que es un guerrero que combate con las fuerzas naturales para ordenar los cultivos y el ganado. Al presentar al granjero como un soldado metafórico, Virgilio juega con la división tradicional de roles entre diferentes esferas e implica la confusión de categorías provocada por la guerra civil, ya que el militarismo se fusiona con lo doméstico. En el mismo juego de espejos, el

poeta tiene presente que inicialmente todos los agricultores también eran soldados que pasaban una parte del año luchando con sus tierras. Mientras lamenta las guerras civiles, Virgilio augura un futuro pacífico en el que los granjeros italianos se limitarán a descubrir en sus tierras «lanzas roídas por la sucia herrumbre o a golpear con su pesado azadón cascos vacíos, y armaduras en desuso» (I, 495-96).

Pero el poeta de las *Geórgicas* todavía no había encontrado los mecanismos para conectar la venida de ese reino con las actividades de Octavio y la grandeza de Roma. Todas estas tareas (teniendo en cuenta las dos versiones anteriores) las logró resolver Virgilio solo en su última y más magnífica obra: *La Eneida*, escrita ya en los años del principado de Augusto. Así, la nueva expresión Edad de Oro aparece finalmente en la *Eneida*, en la que las dos edades, históricamente distantes, se encuentran ya interconectadas. Augusto, como predice Virgilio por boca de Anquises, traerá una segunda Edad de Oro a aquellos campos donde una vez reinó Saturno, extendiendo el poder de Roma hasta los confines extremos de la tierra. (*Eneida*, VI, 791-800).

En el período de la crisis de la República, las luchas sociales en Roma conocieron tres secuencias de naturaleza y duración muy distinta. Una fue la última gran revuelta de los esclavos acaudillada por Espartaco que sacudió la República entre los años 73 y 71 (a. e. v.), conocida por los historiadores de la época con el nombre de tercera guerra servil. Otra fue la lucha de los pueblos itálicos aliados de Roma para obtener el derecho de ciudadanía, que se concretó en una guerra llamada guerra social, que se desarrolló del año 91 al 88 (a. e. v.). Podríamos considerar como la tercera secuencia el prolongado enfrentamiento entre dos corrientes ideológicas y sociales a las que se suele denominar normalmente como optimates y populares. Esta lucha continuada, que pasó por fases muy distintas hasta llegar a la guerra civil, culminó en el año 27 (a. e. v.) cuando Octavio, llamado Augusto, proclamó que con la *Res publica restituta* devolvía sus poderes al Senado y al pueblo de Roma, aunque lo que realmente hacía era convertirse en prínceps y luego en emperador, manteniendo, eso sí, las instituciones republicanas.

Pero antes de que esto ocurriera, Roma vivió la primera gran convulsión social del siglo, que fue la rebelión de esclavos acaudillada por el gladiador Espartaco y que generalmente se fecha en 75 (o 73)-71 (a. e. v.). La aventura de este tracio, huido junto con algunos de sus compañeros de una escuela de gladiadores en Capua, fue si se quiere fugaz, pero a raíz de algunas victorias alcanzadas por los esclavos rebeldes sobre los ejércitos republicanos, la rebelión llegó a inquietar seriamente a Roma. Sobre esta «guerra servil», las dos principales fuentes son Plutarco en sus *Vidas paralelas*, cuando escribe la vida de Craso (8-11), y Apiano en sus *Guerras Civiles* (I, 116-120), a las que podríamos sumar el *Epitome* de Floro de la *Historia de Tito Livio* (III 20, 8-14), donde también se hace alguna aportación y algunos fragmentos en las *Historias* de Salustio (III 96 D;-98 B).

Al principio, en Roma, no le dieron mucha importancia a la revuelta y huida de unas decenas de gladiadores, especialmente porque en ese momento se había reanudado la guerra contra Mitrídates. Pero las fuerzas de Espartaco crecieron rápidamente. Otros gladiadores, esclavos y campesinos arruinados comenzaron a unirse a él. Espartaco logró reunir así y equipar un ejército bastante grande con el que obtuvo algunas victorias y pronto todo el sur de Italia se encontró afectado por la sublevación. Sin embargo, en este momento, comenzaron los desacuerdos entre los rebeldes. No sabemos sus razones. Los propios historiadores antiguos los explicaron por el hecho de que en el ejército de Espartaco había esclavos de diferentes procedencias: tracios, griegos, galos, germanos. Sabemos que una parte importante de los rebeldes, liderados por Espartaco, se dirigieron al norte de Italia, posiblemente con la intención de cruzar los Alpes y regresar a su tierra natal. Sin embargo, otros dos destacamentos se separaron de este grueso y sus líderes optaron por quedarse en la rica Italia e incluso pensaron en marchar sobre Roma.

En el 72, el Senado envió a los dos cónsules de ese año contra los ejércitos de esclavos, alcanzando en principio sendas victorias sobre las columnas que se habían separado del grueso del ejército de Espartaco, que, sin embargo, continuó avanzando victoriosamente hacia el norte de Italia. Cerca de la ciudad de Mutina, los rebeldes ob-

tuvieron una brillante victoria sobre Casio, que en ese momento era gobernador de la Galia. Este fue el momento de los mayores éxitos de Espartaco. Su ejército creció hasta 120.000 efectivos y en su interior reinaba una disciplina estricta: el botín militar se dividía en partes iguales, y por orden de Espartaco, se prohibía a la tropa el uso de oro y plata. Las victorias sobre las legiones romanas de élite posiblemente hicieron cambiar de planes a Espartaco, que después de Mutina, volvió sobre sus pasos al centro de Italia y logró derrotar a los ejércitos de ambos cónsules en Picenum.

Fue entonces cuando el pánico se desató en Roma, que desde Aníbal no había corrido el peligro de ser invadida. En el año 72 (a. n. e.), el Senado dotó de poderes de emergencia a Marco Licinio Craso, uno de los mayores potentados de Roma. Nombrado comandante supremo, —con el título de procónsul— fue puesto al frente de un ejército compuesto por diez legiones, con la finalidad de terminar con la rebelión. Pero Espartaco, sin atacar Roma, se desplazó de nuevo al sur de Italia, ahora con el plan de cruzar a Sicilia, donde podía encontrar apoyo. Pero la travesía a la isla fracasó. Los piratas, que prometieron a Espartaco trasladarlo en su flota, no cumplieron su promesa y un destacamento bastante numeroso se separó del grueso del ejército rebelde.

La situación se complicaba, ya que Pompeyo desde Hispania y Lúculo desde Macedonia avanzaban a marchas forzadas para prestar ayuda a Craso. Espartaco prefirió medir sus fuerzas con éste, antes de que llegaran los refuerzos. En la primavera del año 71 Craso se encontró en Silaro, al norte de Lucania, frente a frente con el ejército de Espartaco, muy poco numeroso entonces. Los esclavos combatieron con un valor desesperado. En la lucha cayeron unos 60.000, entre ellos Espartaco, cuyo cuerpo no fue encontrado. Los romanos sólo perdieron 1000 hombres, mientras que 6000 esclavos hechos prisioneros fueron crucificados a lo largo del camino que iba de Capua a Roma. Tan sólo algunos pequeños destacamentos lograron salvarse. Diez años después todavía se batían en guerra de guerrillas al sur de Italia hasta que fueron exterminados totalmente. La gran insurrección de esclavos bajo la dirección de Espartaco fue la última acción im-

portante que los esclavos realizaron independientemente. La memoria de estas grandes revueltas permaneció más viva entre los esclavistas que entre los esclavos. Los nombres de Euno y Espartaco continuaron resonando durante siglos en la retórica de los políticos romanos, recordando a las élites esclavistas todo lo que podían perder en un levantamiento de esclavos.

El hecho es que el levantamiento de Espartaco durante mucho tiempo estuvo en el centro de atención de los historiadores soviéticos de la antigüedad, y la teoría de la «revolución de los esclavos» jugó un papel clave en la configuración del canon teórico (Krikh, 2015:129), que llegó a sostener que los esclavos lucharon para abolir el sistema esclavista y que su ideal era un comunismo de consumo igualitario inspirado en las utopías griegas (Mishulin, 1950:42-48 y 64). Lo más paradójico de estos erróneos argumentos, formulados por comunistas convencidos, resultó ser que contradecían abiertamente las afirmaciones de los clásicos del marxismo-leninismo sobre el papel de los esclavos en la historia.

Marx había dicho: «En la antigua Roma, la lucha de clases se daba sólo en el seno de una minoría privilegiada, entre ricos libres y pobres libres, mientras que la enorme masa productiva de la población, los esclavos, sirvió solo como un pedestal pasivo para esas luchas». (OEME T. I, 405), y Lenin, en su conferencia «Sobre el Estado», abundaba en la misma tesis: «Los esclavos, como sabemos, se rebelaron, protagonizaron motines, iniciaron guerras civiles, pero nunca pudieron crear una mayoría consciente al frente de la lucha de los partidos, no pudieron entender claramente qué objetivo perseguían, e incluso en los momentos más revolucionarios de historia siempre resultaron ser peones en manos de las clases dominantes» (O. C., T. 39:82).

Rechazando la tesis sobre la revolución de los esclavos, se ha de reconocer que el levantamiento supuso algo más duradero y universal, como mito simbólico de todos los movimientos de los oprimidos. Ese joven, ingenuo, espontáneo y frenético impulso de lucha por la libertad y contra la opresión sirvió para que a partir del siglo XVIII

se fuera fraguando el mito que ha llegado vivo hasta nuestros días (Shaw, 2001:2-21). En él reside el significado eterno y perdurable de la sublevación de Espartaco.

Las reformas de Tiberio Graco solo habían paliado mínimamente el problema de los efectivos del ejército romano. Fue un hombre nuevo, que ni siquiera había nacido en Roma, Cayo Mario, el que impulsó una reforma del ejército que pondría las bases para solucionar el problema y que tendría una enorme transcendencia para el futuro mismo de la República. La reforma que se le atribuye a Mario consistió en la admisión en el ejército de la clase social marginada de los proletarios, autorizando el reclutamiento de ciudadanos sin tierras, además de admitir voluntarios.

Cayo Mario, siendo aclamado como el salvador de Roma, fue elegido en el año 100 por sexta vez consecutiva para ocupar el cargo de cónsul, algo que no volvió a suceder nunca en toda la historia de Roma. Pero Mario, que jamás pensó en perpetuarse en el poder, sólo deseaba recompensar a sus soldados con tierras, y para ello se alió con el tribuno Saturnino, quien también volvió a ser elegido tribuno de la plebe por segunda vez en el año 100. El Senado se opuso a la propuesta y Saturnino quiso que se aprobara a la fuerza.

El día de la votación se reunieron en la ciudad enormes cantidades de veteranos de Mario y de ítalos, esa combinación hizo posible que la ley triunfara gracias a la presión que hicieron. Pero en este contexto la violencia se elevó a un nuevo nivel, y Saturnino la llevó demasiado lejos al hacer asesinar a un candidato al consulado. Nada semejante había ocurrido en 133 o 123 y esto hizo que incluso Mario se volviera contra el tribuno. El acto final se desarrolló en el Foro, donde hubo una verdadera batalla campal. Los partidarios de Saturnino se retiraron al Capitolio, atrincherándose en él. Después que se cortaron los conductos de agua que les abastecían, tuvieron que rendirse, pero una multitud exasperada de jóvenes aristócratas se encaramó al techo del edificio, lo desfondó y sepultó a los prisioneros bajo trozos de pizarra arrojados desde lo alto; Saturnino murió con la mayor parte de sus seguidores. Las colonias de Saturnino, que debían

acoger a los licenciados del ejército de Mario, nunca se fundaron, ni aparentemente se distribuyó ninguna tierra a estos veteranos.

La agitación política no terminó con la muerte de Saturnino, pero los acontecimientos que siguieron resultan algo confusos y tuvieron como protagonista al tribuno de la plebe del año 91 llamado Marco Livio Druso. Druso, que había heredado de su padre una enorme fortuna y pertenecía, por su origen, a los círculos de la alta nobleza romana, era un declarado defensor del régimen senatorial, pero se distinguía por su honradez, inteligencia y energía. El objetivo inicial de Druso era asegurar la transferencia de los tribunales del control de los *equites* al control directo del Senado (Livio, *Períocas*, 70 y 71). En la línea de recabar apoyo para su propuesta, Druso ofreció a cada uno de los principales grupos de interés algún incentivo para que votaran favorablemente su reforma, por eso propuso leyes para la distribución del *ager publicus* y atraer así al campesinado, y también propuso fomentar el reparto de trigo barato para ganar el apoyo de la plebe urbana. Pero la propuesta que iba a acarrear los mayores problemas y tensiones fue la que hizo para que se concediera la ciudadanía romana a los aliados italianos.

La ampliación del derecho de ciudadanía para los socios y aliados itálicos de los romanos era una vieja reivindicación que siempre se había encontrado con un fuerte rechazo. Según Plutarco (*Catón el joven*, 2, 2-5) fue Popedio Silón, un destacado prohombre de entre el pueblo de los marsos, y futuro comandante de la insurgencia italiana, quien, mientras visitaba a Druso en Roma y se hospedaba en su casa, lo presionó para que propusiera esa medida. Christopher Dart apoya esta versión de los hechos. La solicitud del proyecto de ley para la extensión del derecho de ciudadanía habría tenido su origen en las presiones de algunos miembros de las ciudades aliadas y Druso se habría sumado a la demanda considerándola útil para sus propósitos. Para Dart, esta hipótesis quedaría ratificada por el juramento que aparece en un fragmento de Diodoro Sículo (Dart, 2016:80)

> ¡Por Júpiter Capitolino, por Vesta de Roma, por Marte su dios ancestral, por Sol el fundador de la raza y por Terra la benefactora de los animales y plantas, así como por los semidioses que fundaron

> Roma y por los héroes que han contribuido para aumentar su imperio! que consideraré al amigo y enemigo de Druso como mi amigo y enemigo, y que no perdonaré la propiedad ni la vida de mis hijos, excepto en beneficio de Druso y de aquellos que han hecho este juramento. Si me convierto en ciudadano por la ley de Druso, consideraré a Roma como mi país y a Druso como mi mayor benefactor. Este juramento lo transmitiré a tantos ciudadanos como sean. Si juro fielmente que me vengan todas las cosas buenas; si he jurado en falso que sea al revés (Diodoro Sículo, XXXVII, 11).

No cabe duda que Silón y sus partidarios debieron estar involucrados en actividades conspirativas sin detenerse ante el asesinato político. El primer indicio de que algunos grupos entre los aliados italianos se inclinaban a emprender acciones violentas se produjo a mediados de año, cuando se desveló el complot para asesinar a los cónsules romanos mientras presidían las ceremonias anuales de la Feriae Latinae. La intentona quedó al descubierto cuando Druso advirtió a los cónsules antes del festival, aunque nunca se identificó a los posibles asesinos. Esto despertó sospechas sobre cómo Druso había llegado a conocer la conspiración denunciada.

A fines del 91, el clima en Italia se hallaba totalmente enrarecido y no se puede establecer con precisión de qué modo fueron aprobadas las leyes de Druso. La ciudadanía estaba espantada ante los rumores de una inminente rebelión en Italia; el Senado dio marcha atrás y las leyes de Druso fueron abolidas con un pretexto formal (otoño del 91). Druso rara vez salía en público, atendiendo siempre sus negocios en el atrio de su casa, lugar muy poco iluminado; una tarde, cuando despedía a la multitud, gritó de repente que había sido herido y cayó mientras profería estas palabras. Se encontró clavada en su costado una lanceta de zapatero (Apiano, *Guerras civiles*, I, 36).

La muerte de Druso sirvió de señal a la insurrección de los itálicos y en el año 90 (a. e. v.) estalló la llamada «Guerra Social», por ser una guerra librada por Roma contra los *sociis*, los aliados ítalos de Roma. Los rebeldes crearon una organización estatal propia con centro en la ciudad de Corfinio, donde funcionaba una asamblea popular, un senado de quinientos miembros y magistrados electos. Los aliados

llegaron a acuñar su propia moneda, en la que un toro itálico aplastaba a la loba romana.

La contienda duró poco más de tres años y fue de una dureza inusitada, pero hay razones para considerarla el punto culminante de la revolución agraria comenzada en la época de los Gracos, que evolucionó hasta afectar a todo el campesinado romano e itálico. Era una lucha por la tierra y los derechos políticos. En esencia, era la misma lucha que antes habían mantenido los plebeyos romanos contra los patricios. Pero el triunfo de Roma en esta guerra fue formal, ya que los aliados terminaron consiguiendo lo que antes les habían negado. Finalmente, la población itálica adquirió derechos romanos y concretamente el derecho de voto en los comicios.

La importancia de la Guerra de los Aliados —este punto culminante en el desarrollo de la revolución campesina— radica principalmente en el hecho de que asestó un golpe demoledor a la organización de Roma como polis. De hecho, Roma como polis, estrictamente hablando, deja de existir después de la Guerra de los Aliados. La extensión de los derechos de ciudadanía romana hizo saltar por los aires el estrecho y cerrado colectivo de ciudadanos, y los *comitia* romanos, que hasta entonces habían representado la voluntad del *populus Romanus*, comenzaron a ser una ficción jurídica.

A esta descomposición política contribuyeron dos corrientes políticas enfrentadas: optimates y populares. Los optimates y los populares nunca fueron ni funcionaron como partidos políticos. «La política romana se estructuraba en gran medida en torno a «máquinas» políticas unipersonales, creadas *ad hoc* con fines electorales específicos» (Mouritsen, 2004:143). Esta realidad dificultó el establecimiento de redes integrales o el mantenimiento de contactos duraderos con amplios sectores de la población urbana.

Un noble romano que buscara un cargo recordaría a sus amigos y conocidos los favores del pasado, se acercaría a posibles nuevos partidarios dentro de la élite prometiéndoles apoyo en el futuro; también organizaría apariciones públicas destinadas a mejorar su imagen pú-

blica y a elevar su perfil. Lo más parecido a una campaña la desarrollaría en los barrios, los *vici*, que eran el foco de la vida cotidiana de las masas urbanas, y de las estructuras locales que ya existían en forma de asociaciones y colegios religiosos y artesanales. Su importancia para la movilización popular queda subrayada precisamente por la prohibición senatorial de esos colegios y festivales de barrio;[24] en ellos los clientes y libertos de los distintos candidatos podían desarrollar su acción propagandística en el intento de ganar o comprar votos para su patrón.

La adscripción de los candidatos a la facción de los optimates, o de los populares, era un tanto aleatoria y estas corrientes podían recibir otras denominaciones. También, su contenido ideológico y social era así mismo ambiguo. Para Cicerón, los optimates eran ciudadanos prósperos y bien intencionados, independientemente de su pertenencia a una u otra clase. Todos ellos eran gente educada e inteligente, que se oponía a las masas sin educación, a la multitud (*multitudo*), es decir, al populacho (Cícerón, *Flaco*, 58). De esto resultaba, que para él todos aquellos que pertenecían a las clases altas eran optimates, aunque se debía distinguir entre los descarriados corrompidos por la ambición y las rivalidades mutuas, y los «*boni*», que eran los mejores hombres de la ciudad. En consecuencia, para Cicerón, las luchas políticas entre los optimates y los populares, eran discordias entre los optimates depravados, como Catilina[25], y los buenos optimates. De ese modo lo manifiesta en el discurso que pronunció en defensa de Sestio, en el que deja claro como las luchas se establecen siempre en el seno de las élites.

> «Hubo siempre en esta ciudad dos clases de hombres entre quienes aspiraron a ocuparse de la política y a actuar en ella de manera distinguida; de éstos, unos pretendieron ser y que se les considerara «populares», los otros «optimates». Los que pretendían que sus acciones y palabras fueran gratas a la multitud, eran considerados populares; optimates, en cambio, los que se conducían de tal forma que sus decisiones recibían la aprobación de los mejores. ¿Quiénes son, pues, esos mejores? Si preguntas por su número, infinitos (pues de otra forma no podríamos subsistir); son los primeros a la hora de adoptar decisiones públicas, los que secundan el modo de pensar de éstos,

los hombres de las clases superiores, los que tienen acceso a la curia, romanos que residen en los municipios y en el campo; son hombres de negocios e incluso libertos. Su número, como he dicho, es de una amplia y variada extensión. Pero, para evitar equívocos, esta clase en su conjunto puede ser definida y delimitada brevemente: pertenecen a los «optimates» todos los que no son criminales ni malvados por naturaleza ni desenfrenados ni están acuciados por dificultades domésticas» (Cicerón, Pro Sestio, 45, 97).

Los optimates, también podían ser considerados como senatoriales, por tener en el Senado un claro referente institucional, siempre controlado por los miembros más prominentes de un pequeño número de familias importantes que habían proporcionado a Roma los cónsules durante varias generaciones. Representaban a la corriente más conservadora y defendían los intereses de las grandes fortunas y de la *nobílitas* agraria, pero también, ocasionalmente, podía contar con el apoyo de los *equites*, ricos hombres de negocios que no eran senadores.

Los populares, para los romanos, no eran tampoco un partido, sino que, de acuerdo con las definiciones de Cicerón y Tito Livio, eran simplemente un tipo de ciudadanos políticamente activos que defendían un programa de acción específico y «popular». Por supuesto, no nos referimos a ningún programa político detallado y claramente formulado, sino a iniciativas que podían favorecer a sectores de las clases populares. Por tanto, el popular era un político que se preocupaba por la gente, es decir, por la *plebs* (Livio, 6, 17, 1; 6, 18, 4; 8, 12, 11-14) y se pronunciaba, de palabra y hecho, en defensa de sus intereses.

Después de los Gracos, y hasta Clodio y César, se puede hablar ya de una corriente popular, que para muchos historiadores funciona como un «partido» que siempre luchó por los mismos grandes temas: la ley agraria; el reparto de trigo subvencionado; los asentamientos coloniales en el extranjero; el fin del monopolio judicial del Senado; el voto secreto; el derecho del pueblo a destituir a un magistrado del cargo; y el derecho de apelación, lo que significa que los magistrados

no podían, ni siquiera en una emergencia, condenar a muerte a los ciudadanos sin juicio. Por eso necesitaban el apoyo del pueblo que pretendían conseguir protegiendo sus intereses.

No obstante, la descomposición de los *comitia* fue un proceso de largo recorrido. La plebe romana salía a las calles o participaba nutridamente en los comicios cada vez que quería hacer valer sus intereses. Las manifestaciones públicas, a menudo provocadas por la escasez de alimentos, eran un hecho común en Roma. Como señaló Yavetz (1969:39): «La democracia no existía en Roma, pero la presión popular sí». Poco después del final de la guerra con los aliados, el panorama cambió drásticamente. El absentismo aumentó de modo considerable como una consecuencia directa de la extensión de los derechos civiles a los italianos. No en vano, Cicerón, comentaba con ironía que los juegos de gladiadores eran mucho más frecuentados que los *comitia*, por lo que los espectadores de los juegos podían ser considerados una representación más autorizada del pueblo romano que las asambleas populares (*Pro Sestio*, 59, 125). A esto se venía a sumar un proceso de corrupción que se empezó a desarrollar a gran escala.

> «La corrupción y venalidad se habían impuesto de la forma más desvergonzada, y el mismo pueblo acudía sobornado a las elecciones. E, incluso, se vio el caso de un depósito de ochocientos talentos efectuado para obtener el consulado» (Guerras Civiles, 2, 19)

En el proceso de degradación de los comicios, al absentismo y a la corrupción hubo que sumar la violencia. Hemos visto, en la época de los Gracos, cómo la lucha política en las asambleas en más de una ocasión se convirtió en una lucha armada. Ese fenómeno aumentó con el tiempo en frecuencia e intensidad, produciendo personajes como Clodio y Milón, que llegaron a organizar auténticas bandas armadas para imponer los cargos electos o el voto favorable a las leyes que les interesaban.

Clodio y Milón expulsaban a sus oponentes de los *comitia* o simplemente dispersaban a los convocados por el bando opuesto con la ayuda de destacamentos armados especialmente organizados por

ellos, que incluían las clases bajas de la plebe urbana, e incluso esclavos y gladiadores (Cicerón, *Pro Sestio*, 62, 112. 62 Ibid., 39, 85; 41, 88).

La decadencia de los comicios fue en paralelo a las transformaciones sociales experimentadas por la plebe romana. La plebe urbana de los años 60 ya no era la portadora de las aspiraciones democráticas de la vieja polis. Como fuerza política progresista, estaba perdiendo su importancia y convirtiéndose en una masa, inestable y propensa a todo tipo de cambios (*cupiditas rerum novarum*) con la que, de una forma u otra, todo político tenía que enfrentarse.

Como mencionábamos al principio, el otro gran conflicto de la historia romana de finales del siglo II y mediados del siglo I (a. e. v.) es la lucha entre populares y senatoriales, marcado en un primer momento por el enfrentamiento entre dos líderes militares, Mario, del que ya hemos hablado, y Lucio Cornelio Sila, apodado Félix, que fue el primero entre los generales y estadistas de Roma que logró utilizar el nuevo ejército romano para hacerse con el poder exclusivo.

En el año 89 Sila fue elegido cónsul y tomó la dirección de la guerra contra el rey Mitrídates del Ponto. En este contexto, Mario y Sila resultaron candidatos a generales en jefe de la guerra que se avecinaba: Sila es apoyado por los círculos senatoriales y Mario por los *equites*. Sila se hallaba al frente de sus hombres en Campania (cerca de la ciudad de Nola) cuando dos tribunos militares le comunicaron la decisión de la asamblea popular que le ordenaba entregar el mando a Mario. Tras una concentración en la que Sila arengó a los soldados, los tribunos militares fueron apedreados y las tropas exigieron que Sila los condujera contra Roma. Por primera vez en su historia, Roma fue tomada por tropas romanas, pero lo importante para Sila en aquellos momentos era comandar la guerra contra Mitrídates, empresa no difícil y prometedora de un rico botín para sus tropas.

Sila y sus huestes permanecieron en el Oriente un total de cuatro años y medio. En ese tiempo, Mitrídates se vio obligado a pedir la paz que se le concedió con facilidad. Sila tenía prisa por retornar a Roma, dónde, en su ausencia, se habían producido muchos cambios.

Los partidarios de Mario habían dado un golpe y al frente de ese gobierno estaba el cónsul Lucio Cornelio Cinna al que se le unió Mario a su regreso del exilio. Los adeptos de Sila fueron objeto de una feroz represión, y sus bienes saqueados. Después fueron elegidos los cónsules para el año 86. Por segunda vez resultó electo Cinna y por séptima vez Mario, que no obstante falleció días después de las elecciones. Todas las leyes dictadas por Sila quedaron abolidas.

En tales circunstancias, cuando Sila desembarcó con su ejército en Brindisi en la primavera del año 83, le esperaba la guerra civil. En el otoño del año 82, los partidarios de Mario habían sido definitivamente derrotados, y Roma fue tomada por segunda vez por Sila y su ejército. En esta ocasión, el terror desatado por Sila hizo empalidecer todos los sangrientos acontecimientos anteriores. Fueron decretadas las famosas proscripciones, es decir, las listas de aquellos que Sila consideraba sospechosos por uno u otro motivo. El proscripto se consideraba fuera de la ley y cualquiera podía matarlo impunemente. Alrededor de 4700 opositores políticos de Sila fueron asesinados en las proscripciones, incluidos unos 40 senadores y 1600 caballeros. Los bienes de los proscriptos eran confiscados y una parte se repartía entre los asesinos y delatores. Así algunos amigos y partidarios de Sila amasaron enormes fortunas durante la proscripción.

Mientras sus agentes merodeaban por las calles, el propio Sila aún no había encontrado la manera de entrar en Roma sin perder su autoridad constitucional. Quería que al hacerse con el poder por la fuerza pareciera que lo hacía respetando las leyes. Fue entonces cuando Sila sugirió revivir la antigua dictadura. Habían pasado 120 años desde que Roma se entregó en manos del último dictador. Sila quería ser nombrado «dictador para hacer leyes y establecer la constitución», y la Asamblea aprobó el proyecto de ley por unanimidad.

Los antiguos dictadores romanos nunca superaron mandatos de más de seis meses, como prescribía la ley. Pero Sila insinuó que su dictadura se mantendría mientras fuera necesario. A pesar de que se podría haber mantenido a perpetuidad, Sila nunca tuvo la intención de permanecer indefinidamente como dictador. Como dijo al ser

nombrado, sólo se proponía hacer las leyes que arreglaran la constitución. Sila fue elegido cónsul durante el año 80, y cuando la Asamblea lo volvió a designar para el 79, se mudó a una villa de campo en Campania. Tenía unos sesenta años y consideraba su obra acabada. Vivió en el retiro campestre poco más de un año dedicado a la caza y a la pesca y a escribir sus memorias.

La constitución de Sila no sobrevivió, pero si lo hicieron los métodos y formas para hacerse con el poder. Sila había marcado el camino a todos los generales ambiciosos que tuvieran un ejército bajo su mando y los líderes que se ganaron el favor del pueblo a lo largo de los años 70 prometiendo restaurar la dignidad de los tribunos fueron Pompeyo y Craso que compartieron consulado en el 70. La rivalidad de Craso y Pompeyo fue un elemento más que contribuyó a definir los siguientes veinte años de la política romana.

No obstante, entre Craso y Pompeyo surgió un joven noble y ambicioso que los eclipsaría a ambos: Cayo Julio César. César emergió en los años 70 como un joven y ambicioso talento político. En el 69, dio el paso provocador de llorar abiertamente la muerte de su tía Julia, la esposa de Cayo Mario. Durante su cortejo fúnebre, César mostró imágenes de Mario por primera vez desde la dictadura de Sila. Molestó a los optimates en el Senado, pero suscitó una ola de simpatía popular por Mario, a quien una vez llamaron el Tercer Fundador de Roma.

En el escenario internacional, volvía la guerra con Mitrídates que nunca había terminado realmente. Sin inmutarse por su anterior derrota, Mitrídates lanzó una serie de guerras importantes contra Roma que duraron todo el camino hasta su muerte, a manos de Pompeyo el Grande, en el año 63. Con Mitrídates finalmente derrotado, Pompeyo llevó a las legiones a un gran recorrido por el Mediterráneo oriental, organizando el Este en una red de reinos clientes aliados. Cuando Pompeyo regresó a Roma, César reconcilió con éxito a Pompeyo y Craso y juntos formaron una alianza secreta llamada Primer Triunvirato que dominaría Roma durante la siguiente década. El Triunvirato otorgó tierras a los veteranos de Pompeyo, aprobó una

guerra en Siria para Craso y nombró a César procónsul de la Galia. Mientras Pompeyo permaneció en Roma, César conquistó con éxito toda la Francia moderna. Mientras tanto, Craso fue conducido a una emboscada en Siria y murió de una muerte espantosa en el año 53 (a. e. v.).

La muerte de Craso rompió la alianza entre César y Pompeyo, y las facciones políticas se realinearon nuevamente para un enfrentamiento final en los años 40. Pompeyo se alineó con los optimates en el Senado. César se alineó con su propia red de partidarios populares y veteranos leales. Después de cruzar el Rubicón en el 49, César derrotó a todos sus enemigos y se declaró dictador vitalicio. César claramente no planeaba renunciar a la dictadura como lo había hecho Sila, por lo que una banda de senadores liderados por Bruto y Casio lo asesinaron en el 44. Después de los idus de marzo, los herederos de César, Octavio y Marco Antonio, se combinaron para derrotar a los restos del Senado y luego libraron una guerra civil entre ellos por el control del imperio.

Las guerras trajeron las mayores desgracias para el pueblo bajo. Durante la lucha entre Octavio y Antonio, por una parte, y Sexto Pompeyo por otra, el pueblo sufrió una hambruna devastadora y se produjeron graves disturbios (Apiano, *Guerras Civiles*, V, 68). Los soldados estaban completamente fuera de control y los generales, que se habían vuelto dependientes de su lealtad, les consentían que saquearan a su antojo. Sexto Pompeyo dominaba los mares, y prácticamente cortó las importaciones marítimas. La hambruna fue endémica hasta su derrocamiento en el 36. Todas estas calamidades sólo tuvieron fin cuando se produjo una resolución militar. Finalmente, victorioso sobre todos sus enemigos, Octavio se transformó en Augusto en el año 27 (a. e. v.), y la República Romana se transformó en el Imperio Romano. En opinión de Tácito, Octavio Augusto ganó a los soldados con regalos, a la plebe con trigo, y a todos con los gozos del orden y la paz.

Así, los pobres rurales de Italia, cuyos fuertes brazos habían derribado a la República, no ganaron nada con la llamada «revolución».

Habían ayudado a establecer un régimen fuerte, que ya no dependía de su apoyo y podía ver sus necesidades con indiferencia. Los diversos intentos de asignación de tierras no habían tenido un efecto duradero. La interrupción del servicio militar obligatorio no resultó ser un remedio suficiente. El apetito de los ricos por la tierra seguía siendo voraz, y un par de malas cosechas consecutivas ponían a los pobres a su merced. El trabajo esclavo siguió compitiendo con el trabajador libre, cuya situación se parecía cada vez más a la de un esclavo.

La plebe había desempeñado un papel subsidiario durante las luchas civiles; pero ganaron mucho más que los pobres rurales con el reparto de trigo barato o gratuito. Los sucesores de Augusto gastaron grandes sumas de dinero en fomentar el comercio de cereales y mejorar las instalaciones portuarias de Roma. Los emperadores también velaron por el suministro de agua, y la mayoría de ellos fueron grandes constructores de suntuosos edificios; la ciudad estaba adornada con templos, teatros, palacios, etc. Todo esto creó empleo para una mano de obra eventual y precaria, que seguía acinándose y mal viviendo en la ciudad. Pero también hubo espectáculos espléndidos para divertir a ese proletariado, lo que permitió a Juvenal escribir que la plebe no ansiaba nada más que pan y circo (*Satira* X).

Ciertamente se perdió la libertad en el sentido antiguo, pero la mayor parte de la vieja nobleza había perecido en las guerras y proscripciones; y sus pocos supervivientes estaban dispuestos a pagar ese precio a cambio de la seguridad. Los hombres nuevos, procedentes de las ciudades de Italia o de provincias, vinieron a suplantar a la antigua nobleza en el Senado y en el orden ecuestre, que suministró cada vez más a los emperadores agentes ejecutivos y asesores. La paz combinada con la dignidad (*cum dignitate otium*) y el orden bajo un gobierno fuerte había sido uno de los principales objetivos del optimate Cicerón, y el popular Octavio Augusto lo hizo realidad.

Durante las guerras civiles, los esclavos aún protagonizaron otro episodio de rebeldía que podríamos calificar de masivo. Nos referimos a la fuga de decenas de miles de esclavos para unirse a Sexto Pompeyo en Sicilia. En el mes de agosto del año 43 (a. e. v.) Octavio,

que controlaba el consulado, impuso la lex Pedia, por la que todos los asesinos de César eran declarados proscritos. Sexto, que era el hijo menor de Cneo Pompeyo el Grande, fue incluido entre los asesinos de César, y finalmente fue proscrito en el mes de octubre cuando se estableció el Segundo Triunvirato, formado por Octavio, Marco Antonio y Lépido.

El dominio de la flota garantizaba a Sexto cierta seguridad; pero como los gobernadores de ambas Hispanias y el de la Galia apoyaron el triunvirato, Pompeyo no disponía de ninguna base en tierra firme. Sexto se limitó a atacar las zonas costeras. Finalmente se vio con fuerzas suficientes para desembarcar en Sicilia, donde estableció su cuartel general. Veleyo Patérculo nos dice de Sexto Pompeyo que.

> «Tenía escasa educación, hablaba mal, pero era valiente en el ataque, decidido y rápido estratega, muy distinto a su padre en cuanto a lealtad, liberto de sus libertos y esclavo de sus esclavos, odiaba a los ricos y hacía caso a los más humildes» (Historia romana, II, 73).

Pompeyo se convirtió por eso en objeto de odio de los dueños de esclavos italianos. Cabe señalar que las proscripciones habían debilitado los fuertes lazos que unían al esclavo con su dueño. El gobierno de los triunviros no se preocupó por proteger la propiedad de los esclavos, y el número de esclavos huidos aumentó considerablemente. Es cierto que Sexto aceptó esclavos fugitivos, ya que no podía reponer las tropas por otros medios. No obstante, su proceder difería poco de sus enemigos, pero la propaganda adversaria magnificó el hecho. Dión Casio nos da un ejemplo al escribir que Sexto acogió a la multitud de esclavos que llegaban de Italia… Y eran tantos los desertores, que las vírgenes Vestales pedían en los sacrificios que se detuvieran las deserciones (*Historia de Roma*, XLVIII, 19).

Tras la victoria, Octavio se propuso demostrar que la guerra con Sexto Pompeyo era una lucha contra los esclavos fugitivos. El acuerdo de Puteoli preveía que los esclavos que estaban en las tropas de Sexto Pompeyo recibieran el perdón y la libertad. Cuando Octavio ganó a los soldados de Sexto Pompeyo para su causa, les prometió que servirían en sus legiones. Sin embargo, no cumplió su promesa. Los sol-

dados de Sexto Pompeyo estaban estacionados en varias áreas, por eso se enviaron órdenes, que todos los jefes militares debían abrir el mismo día.

> «Así fueron apresados en un solo día. Una vez conducidos a Roma, Octavio los devolvió a sus dueños romanos o italianos o a sus herederos y también devolvió a los de dueños sicilianos. A todos los que no los reclamó nadie, los ajustició en las mismas ciudades desde las que huyeron» (Apiano, Guerras Civiles, V, 131)

Según el propio Octavio, devolvió a sus amos 30.000 esclavos que se habían levantado en armas contra la república para que los castigaran debidamente. Así varios miles de esclavos fueron finalmente liquidados.

IX

La utopía imperial

Antes de acceder al poder, Octavio ya comenzó a fraguar una imagen de sí mismo que se correspondía a la de un hombre singular, un héroe salvador que auguraba con su triunfo la llegada de un tiempo nuevo para Roma y para el mundo. En esta tarea jugó de modo fundamental con sus orígenes nobles y divinos. Nobles, en la medida que era hijo adoptivo del gran Julio César, que lo había convertido en su heredero, y divinos, ya que la familia Julia se decía descendiente de Venus.

Para mayor abundamiento, como tras su asesinato el padre adoptivo había sido divinizado, el hecho afectó a la posición del hijo; así el *Cai filius* fue reemplazado lentamente por la fórmula *Divi filius*. Pero esto no fue suficiente para los cortesanos aduladores que le rodeaban y Octavio terminó siendo considerado hijo directo nada menos que del divino Apolo. Según Asclépides de Medes, el futuro Augusto fue concebido por el mismísimo dios en forma de serpiente, una noche que la madre de aquel, Atia, había dormido en el templo de la divini-

dad (Suetonio, *Augusto*, 94, 4). Suetonio también nos informa de los numerosos presagios ocurridos antes del nacimiento, el mismo día en que nació y en lo sucesivo, por los cuales cabía esperar y se podía conocer su futura grandeza. Estos presagios tenían una clara relevancia política; por decirlo de otro modo, los *omina imperi*[26] de Augusto formaban parte de un proceso deliberado de propaganda en los inicios de su carrera política, bajo el presupuesto de que Octavio era el nuevo fundador y protector de Roma, pacificador justo e imprescindible para acabar con los problemas y lograr el restablecimiento de una nueva Era de Concordia y Paz entre todos los ciudadanos romanos. Con tales augurios no puede extrañarnos que ya en el poder, los súbditos de Octavio honraran su nacimiento, considerándolo un «evangelio»[27] para todo el mundo, tal y como consta en una inscripción hallada en la ciudad de Priene.[28].

Este hombre, tenido por muchos como casi divino y por otros muchos como un dios vivo, sabemos que dictó su testamento dieciséis meses antes de morir, y sus últimas voluntades quedaron recogidas en dos piezas, posiblemente redactadas por él mismo. En ese documento figuraba una biografía oficial en la que se narraba lo que el extinto emperador deseaba que se recordase acerca de su persona y gobierno. Este testimonio había de ser grabado en láminas de bronce que se colocarían en su mausoleo, para perennizar su memoria. Por suerte conocemos tal escrito por una inscripción hallada en Ancira, la actual Ankara turca (Fatas, y Martín Bueno, 1987). La lista de logros y méritos se extiende a lo largo de 35 párrafos, en los que se enumeran con detalle todo tipo de medidas y gracias obtenidas.

En algunos aspectos, esta autobiografía laudatoria podía equipararse al epitafio de la tumba de los Escipiones (CIL, I, 38; VI, 1293), que hemos citado más arriba. El escrito está imbuido del mismo sentido de orgullo y satisfacción por una carrera pública en beneficio del pueblo romano, a la par que glorifica al estadista junto con sus antepasados. Pero en el caso del emperador va más allá. El texto pensado para transmitir la imagen que de él tendría la posteridad se compaginaba perfectamente con la figura de un salvador y con el nacimiento de un nuevo tiempo. Octavio Augusto, a pesar de haber nacido más

de medio siglo antes que Jesús, supo atraer, por así decirlo, algunas de las expectativas mesiánicas que ya estaban «en el aire» y que poco después sirvieron de caldo de cultivo para el desarrollo del cristianismo. No es de extrañar que incluso los primeros historiadores cristianos llamaran la atención sobre la similitud de los dos «salvadores» que aparecieron en el mundo casi simultáneamente: Jesús y Octavio (Eusebio, *Historia Eclesiástica*, IV, 26, 7). Las ideas del «mesianismo político» habían aparecido en Roma al menos desde finales del siglo II antes de nuestra era, y cada nueva generación de líderes políticos de la época de las guerras civiles avanzó de forma más y más decidida en esa dirección.

A pesar de que autores como Zanker (1992:19) sostengan lo contrario, a lo largo de los cuarenta años de su reinado, Octavio Augusto utilizó todos los medios a su alcance para fomentar la propaganda laudatoria de su persona y de su obra. La huella que queda en la literatura cortesana de la época se compagina con las obras artísticas y monumentales, ensalzando sus grandes logros, dominando el tiempo y el espacio y dejando huella de ello.

Su influencia en la concepción del tiempo llega hasta nosotros. El nombre del octavo mes de nuestro calendario responde al apelativo honorífico de Octavio y al establecerse provocó modificaciones que siguen marcando el año actual, al cambiar de nombre el mes Sextilis por el suyo, Augusto/agosto.

La medición del tiempo diario también fue objeto de atención por parte de Augusto, como lo demuestra la construcción de un monumental reloj solar en Campo de Marte. Toda la idea de un reloj de sol que pudiera indicar con precisión tanto la hora como el día del año dependía del establecimiento de un sistema matemáticamente fiable del calendario, que había quedado fijado con la última reforma.

Este *Solarium Augusti* del que hablamos, inaugurado el año 10 (a. e. v.), requirió cálculos matemáticos y astronómicos de enorme sofisticación. Jamás se había construido un reloj de sol de semejante tamaño. Como aguja o índice (gnomon) se utilizó un obelisco de 30

metros de altura traído de Egipto, monumento que en la actualidad se halla delante del Palazzo Montecitorio. La inscripción en el pedestal de ese obelisco aludía a la victoria octaviana «sobre Egipto», ocurrida hacía ya 20 años. La sombra del gnomon caía sobre líneas y letras de bronce en el suelo que creaban un amplio sistema indicador que probablemente servía al mismo tiempo de reloj y de calendario, y justamente el día del aniversario de Augusto, la sombra del indicador se proyectaba sobre la cercana Ara Pacis Augustae, un altar dedicado a la paz inaugurada por el emperador.

La sombra proyectada por la punta del puntero, pasaba en línea recta por el centro del Altar de la Paz, y quedaba claramente vinculada precisamente en el cumpleaños de Octavio el día 23 de septiembre, el equinoccio de otoño. Así, a la hora de su nacimiento, la constelación estelar había previsto el imperio de la paz que iba a traer Augusto.

Esta enorme estructura sobre el tiempo, mandada construir por Augusto, suscitaba la idea, hasta en las mentes más simples, de que el nacimiento de Augusto y la paz, prosperidad, piedad y pureza de su régimen, representadas en el altar, estaban fijadas por las estrellas y el paso del sol, respondiendo así a un plan divino entretejido en el seno del universo. El reloj de sol era, por tanto, una expresión más del papel de Octavio como salvador descrito en la *Eneida*, de un hombre nacido para traer de nuevo el tiempo de Saturno. Ese tiempo estaba vinculado con el pasado de Roma a lo largo de generaciones. La grandeza de Roma era el resultado de una obra colectiva que trascendía los siglos.

El dominio del espacio para Augusto también oscilaba entre el respeto a la tradición de Roma como su ciudad y la de sus antepasados, y de Roma como corazón de un Imperio que aún se estaba gestando. Así, la frontera principal que separaba todo el espacio terrenal conocido por los romanos distinguía a Roma, con una clara misión civilizadora, del resto de tierras y sociedades con una estructura de polis, de un todo general poblado por bárbaros[29]. Augusto buscó conciliar las contradicciones. Por un lado, conservó la creencia arcaica de que el romano era un ser jerárquicamente superior a todos los

demás y Roma era el centro del mundo. Su orden era la norma para los demás pueblos, por eso plantó en las provincias el culto de la Roma divinizada: la diosa Roma. Al mismo tiempo, fue precisamente con las medidas de Augusto cuando se inició el proceso que finalmente conduciría a la igualación de Roma y las provincias, en un primer paso para integrar el mundo en Roma. El emperador de la paz quiso dejar evidente testimonio material de ese dominio; por eso en la nueva Roma que estaba construyendo, en esa ciudad divinizada, con sus templos y monumentos, encargó a su fiel amigo Agripa que realizara un enorme mapa que reflejase la inmensidad alcanzada por el Imperio, utilizando esa representación como propaganda oficial de su poder.

El famoso mapa del mundo de Agripa, que se recopiló durante unos 20 años, cubría espacios que iban desde España hasta la India y desde los etíopes hasta los escitas, como confirmando que Roma ya controlaba a la mayoría de estos territorios y que no había más gente en el mundo, ni una sola potencia que pudiera compararse en poder con Roma. *Orbis Romanus* se había convertido casi en sinónimo de *orbis terrarum*, y el Imperio Romano emergía como una encarnación real de la cosmópolis, cuya existencia no está limitada ni en el espacio ni en el tiempo. La cartografía le permitió plasmar gráficamente estos objetivos. Agripa dispuso la construcción de ese enorme mapamundi en una zona a las afueras de Roma que se estaba urbanizando con grandes monumentos. Se realizó en el lado oeste del Campo de Marte, donde Agripa construyó el Pórtico de Vipsania, llamado así en honor a su hermana. Estaba cercano al Panteón, obra también de Agripa, y constituía un delicioso parque que era el paseo favorito de los romanos. Ese mapa del mundo, incompleto a la muerte de Agripa en el año 12 (a. e. v.), fue completado por el propio Augusto e inaugurado el año 7 (a. e. v.). Se extendía a lo largo de la vía Lata (actual Vía del Corso), entre el Aqua Virgo (al Sur) y la vía Claudia (al Norte), por espacio de 370 metros de largo por 45 metros de ancho. No sabemos si el mapa fue pintado o grabado en la pared. El principal escritor antiguo que se refiere a él es Plinio (*Historia Natural*, III, 16-17), cuya fuente para describirlo fue el mapa mismo (Dilke, 1985:41-42).

La idea fuerza en todo este despliegue propagandístico era la paz. A la vuelta de sus campañas en Hispania y la Galia, Augusto pudo el año 13 (a. e. v.) celebrar un solemne sacrificio en el Campo de Marte para inaugurar la paz del Imperio. La ceremonia fue tan impresionante que el Senado decidió transformar el altar de madera utilizado ese día y la empalizada que lo rodeaba, adornada con guirnaldas, en un altar perpetuo de mármol, que recordara a las generaciones venideras la Paz Augústea. También se decretó que cada año los magistrados, sacerdotes y vírgenes vestales realizaran un rito conmemorativo en ese altar, inaugurado en el año 9 (a. e. v.).

En la parte superior de los muros longitudinales estaba tallada una procesión solemne, que se dirigía al altar, encabezada por el mismo Augusto, seguido por miembros de su familia, sacerdotes y senadores… La escena ilustraría la vinculación del emperador con los grandes fundadores de Roma, su lealtad a las costumbres de los antepasados y a la antigua *pietas* romana. Debajo había otro friso, separado por una franja de grecas, con un motivo ornamental formado por volutas de acanto. Este es un detalle muy llamativo, ya que esos brotes de acanto entrelazados parecen el «riente acanto» (*Bucólicas*, IV, 20), que, según la profecía de la IV Égloga de Virgilio, estaba ya florecido para anunciar el retorno del reino de Saturno. La relación de estos monumentos con la idea de una próxima Edad de Oro se hace aún más evidente cuando se compara la imagen de la Madre Tierra con el elogio de Italia en las *Geórgicas*. «Salve, oh tierra de Saturno, gran nutridora de mieses, fecunda engendradora de héroes» (*Geórgicas* II, 170-175).

Esa simbología que aparece en el Ara Pacis se recrea en otras muchas obras escultóricas del período, e incluso queda reflejada en los retratos imperiales. El sueño de un monarca ideal, reemplazando los proyectos de un sistema político ideal que preocuparon a los griegos, se recreó como utopía política durante el Imperio, y la imagen idealizada del principado, así como la misión salvadora y benéfica de los emperadores, formó parte de las esperanzas utópicas de la época. Esa imaginería imperial tenía que representar la idea de un poder fuerte vinculado con las divinidades, a la par que la de un gobernante

benéfico que protegía a la sociedad de las fuerzas destructivas. La estatua de Augusto encontrada en la Villa de Livia en la localidad de Prima Porta es un buen ejemplo de ese tipo de representación que reflejaba el programa iconográfico y político imperial, donde la imagen oficial del emperador se proyectaba como la imagen de Roma misma.

En el Altar de la Paz, Augusto había sido representado como un *princeps*, entre iguales; en la estatua de Prima Porta, aparece como un emperador. Su dignidad y autoridad (*dignitas et auctoritas*) se evidencian en la postura, el gesto y la expresión de un hombre de unos cuarenta años con la pose de un comandante que se dirige al ejército. Su rostro y figura, manifiestan sobre todo serenidad y dignidad, al tiempo que se le presenta descalzo a modo de héroe mitológico. Esto puede dar a entender que ya había muerto en el momento de labrarse la obra. Junto a su pierna derecha, montado sobre un delfín, aparece Eros, hijo de la diosa Venus de la que descendía la gens Iulia, a la que pertenecía Augusto.

Esta idea de la Paz de Augusto y de la Edad de Oro se promovió no solo en la escultura, sino también en imágenes sobre monedas, joyas y otros soportes. Incluso con un conocimiento superficial de estos famosos monumentos de arte, que reflejan la ideología oficial del principado, no podemos negar que todos apuntaban a la idea de una nueva era de felicidad, una era de prosperidad y abundancia natural, la prosperidad de Italia y de todas las tierras sometidas a Roma.

Por otra parte, con la penetración progresiva de la astrología y la astrolatría en el mundo romano de las creencias, entre las élites apareció la noción griega del Tiempo divinizado, Eon[30] o Aion-Aeternitas, que se combinaba con la del retorno cíclico de las cosas con el retorno de la Edad de Oro. Por lo tanto, los conceptos de «tiempo» y «eternidad» eran cada vez más importantes en la cosmovisión romana de la época y estaban asociados al mundo celeste y a los emperadores. Gracias a un desarrollado compendio de mensajes propagandísticos, la ciudadanía llegó a convencerse del carácter inmarcesible de su capital, convertida en un símbolo de identidad co-

lectiva, cuya grandeza servía para afianzar esas ideas. También la aparición del culto a la diosa Roma alimentaba la fe en la eternidad y en la renovación perpetua de la Urbs. El *Imperium Romanum* era visto como el final de la historia y la mejor forma de orden estatal existente.

Estas creencias con el tiempo se acabarían concretando en Dea Roma, la Diosa Roma. El concepto nació también de la oposición entre la naturaleza mortal de los individuos y el carácter imperecedero del Estado y de la propia Urbs, de la propia ciudad, los cuales, sin embargo, poseerían esa cualidad gracias a una continuidad que sería conferida por las sucesivas generaciones de la comunidad en su conjunto, así como por la institución imperial, capacitada para renovarse por medio de la sucesión dinástica.

Así, la idea dinástica se asoció cada vez más con la idea de la eternidad de Roma, para cuya propaganda se utilizaron no solo las enseñanzas sobre el cambio de *seculum* y el Aeon, sino también la leyenda del ave solar Fénix, que simboliza el renacimiento periódico y la eternidad. Las primeras referencias sobre esta ave mitológica proceden de Heródoto (II, 73) que le atribuye el poder de regenerarse cada quinientos años. Plinio el Viejo, en su *Historia naturalis*, incluye algunas de las referencias. Pero tanto Plinio el Viejo, como Heródoto, otorgan poca credibilidad a la historia, que consideran más bien «una fábula». No obstante, el naturalista romano llega a decir que esa ave «fue traída a Roma durante la censura del emperador Claudio (en el año ochocientos de Roma) y expuesta en el Comicio, lo que está atestiguado por las Actas (Año 47 de nuestra era). Pero nadie dudaría de que era falso» (*Historia Natural* X, 5).

Según Plinio, el ave se regenera a sí misma en un ciclo de 540 años. Construye un nido con especies aromáticas como canela e incienso. Después de su muerte, sus huesos se vuelven en un gusano, que se convierte en un polluelo que piadosamente lleva a cabo los ritos funerarios de su yo anterior. Pero el pollito no se queda quieto: lleva su nido a la Ciudad del Sol que se identifica sólo por su emplazamiento: «cerca de Panquea», y allí lo coloca sobre un altar.

Ovidio también menciona el ave, lo mismo que Pomponio Mela, que la considera originaria de Arabia, tierra rica en especies animales y vegetales exóticas (*Corografía*, X). Lo cierto es que el Fénix iba a servir como recurso literario para muchos poetas que lo emplearon como referente exótico o como alegoría del buen olor, aunque lo más frecuente fue utilizarla como símbolo de longevidad. Su cualidad de regenerarse será utilizada para asimilarla a la idea de la Roma Aeterna y a su continua renovación cíclica a través de cada nuevo emperador. El mito del Fénix relacionaba así la felicidad del tiempo de Saturno, con el benéfico reinado de los emperadores y la eternidad de Roma misma.

La apoteosis propagandística de esas creencias la encontramos en Veleyo Paterculo (nacido alrededor del 20 a. e. v.) que estaba convencido de que los emperadores habían sido enviados por la misma Fortuna al pueblo romano para la salvación de Roma y del mundo entero (Vel. Pat., I, 60, 1; II, 85, 1; 89, 1-6; 103, 4-5; 126, 1-4). Paterculo consideraba el reinado de Augusto como la era de la mayor felicidad sobre la tierra. En ella se había restaurado la paz, se habían restablecido las leyes, habían vuelto las buenas costumbres, se habían cultivado de nuevo los campos, los santuarios tornaron a ser venerados, y la Pax abarcó todo el mundo conocido (II, 89). Esta felicidad se hizo aún mayor el día en que Augusto adoptó a Tiberio, porque los ciudadanos vieron así asegurada la continuidad y eternidad del Imperio (II, 103, 4-5), ya que el mismo gobierno de Tiberio traería nuevos y mayores beneficios (II, 126, 1-4).

De un modo u otro, todo este despliegue de propaganda, con el trasfondo de sinceridad que se le quisiera reconocer, realmente estaba fraguando lo que podemos denominar una «utopía oficial» que, como hemos explicado al comienzo del libro, la pueden conformar, imágenes, manifestaciones, consignas, proyectos… presentadas como logros o metas colectivas proclamadas por las autoridades oficiales: poderes del Estado, dirigentes… Las «utopías oficiales» en la antigüedad, por regla general, no hablaban de un objetivo ideal proyectado en el futuro, sino de logros ya conseguidos. En otras palabras, si las «utopías oficiales» modernas tienden hacia el futuro, la utopía imperial

romana se caracterizó por considerar el presente imperial como un estado ideal.

En esa utopía, la idea de un poder fuerte, la idea de un gobernante benéfico que protegía a la sociedad de las fuerzas destructivas, se volvía dominante. La creciente hostilidad hacia la oligarquía republicana y el miedo a las continuas guerras civiles hicieron creer a la mayor parte de la *plebe romana* que solo el gobierno de un hombre fuerte podía resolver la tensión que había caracterizado la vida política durante la segunda mitad del siglo primero antes de nuestra era. El pueblo quería un líder que encarnara el Principado y estaba preparado para secundarle.

Pero ¿hasta qué punto podemos afirmar que estas ideas y conceptos podían influir en la gente corriente o servían para impulsar a la sociedad de entonces hacia unas metas comunes? ¿Podemos hablar de una «cultura de masas» en el Imperio Romano? ¿Es correcto aplicar este concepto, que surgió a partir del análisis de una serie de fenómenos de la cultura occidental moderna, a una sociedad basada en otros fundamentos, con una estructura socioeconómica diferente, que tenía inconmensurablemente menos oportunidades para la difusión de ideas?

Bajo el Imperio, con la transformación del «ciudadano» en «súbdito», se produjo un sentimiento de alienación en una sociedad que se había desintegrado en muchos estratos jerárquicos y cuya vida colectiva también se había fragmentado al haber desaparecido los objetivos comunes que antes la unían. La crisis de la comunidad civil estuvo acompañada de una ruptura radical en el sistema de valores tradicional, lo que dio lugar a un sentimiento de general insatisfacción, que abocaba a buscar nuevas pautas compensatorias en un mundo que cambiaba rápidamente.

Al mismo tiempo, la propaganda oficial se centró en el uso generalizado de ideas verdaderamente universales relacionadas con los sueños populares de «la vida bajo Cronos» o del «reino de Saturno»: una era fabulosa de felicidad, paz y prosperidad universales. Al mismo

tiempo, esa propaganda oficial de los emperadores se combinó con las enseñanzas e ideas que nacían en los círculos de la élite y que luego se transmitían al común de las gentes en distintos escenarios de sociabilidad: en las termas, en las lecturas públicas que se realizaban en bibliotecas, a través de oradores callejeros, en los discursos en las plazas de filósofos errantes, en los eslóganes que se veían acuñados en las monedas, en las oraciones de los sacerdotes pidiendo por el emperador, el Senado y el pueblo, con los que comenzaban y terminaban todos los ritos sagrados.

La naturaleza compensatoria que tiene toda «cultura de masas» se reflejó en su orientación a evitar la aburrida y reglamentada vida cotidiana. Esto se manifestó en un anhelo por lo milagroso y lo excepcional, pues la *credulitas* es sin duda una de las características fundamentales de las masas, incluidas las romanas. Así, las personas «más simples» estaban fascinadas por las historias sobre supersticiones, magia, etc. En Petronio y Apuleyo, los temas de las conversaciones de mesa revelan la fe de los oyentes en las informaciones de tipo inusual, sobre brujas y hombres lobo, hechiceros y otras historias que asombraban la imaginación y que contaban pretendidos «testigos presenciales». «En la cena se habló de varios milagros», escribía Plinio el Joven (*Epístola* IX, 33). Este anhelo por todo lo inusual, característico de la mentalidad de la población romana, quedó plenamente reflejado en la novela de Apuleyo.

¿Lograron así los emperadores ganarse a la opinión pública? Para el historiador Zvi Yavetz, (1969:135) «lo más probable es que, de hecho, lo lograran». Así se formó y difundió lo que podíamos denominar una «cultura de masas» en la que el viejo «mito romano» ahora se combinaba con mitos sobre los emperadores, los elegidos de los dioses, que traían la Edad de Oro y la «renovación eterna» al pueblo. Así, el régimen del principado, en su expresión ideal, se convirtió, por así decirlo, en una «utopía realizada», que descansaba en dos ideas: un «emperador invencible», guardián del «bien común» y defensor de la «gente pequeña», y en la perennidad de una «Roma eterna».

Los mitos propagandísticos planteados bajo el gobierno de Augusto tuvieron una larga continuidad durante todo el período imperial, y aún después de la disolución del Imperio. Y aunque los sucesores inmediatos de Augusto no podían contar con la misma adhesión que logró Octavio, tuvieron de su parte la tradición ya establecida. Así, la idea de una Edad de Oro, devuelta por el emperador de turno, fue utilizada por igual tanto en la propaganda de los *princeps* «buenos» como de los «malos».

En este sentido, resulta de particular interés el reinado de Nerón, ya que también, en los primeros años de su gobierno, la imagen ideal de su principado, como una especie de utopía política sobre el «mejor *princeps*», fue proclamada por Séneca, Lucano y otros autores menores, como Calpurnio Sículo, para convertirse poco más tarde, para buena parte de la historiografía contemporánea y posterior, en la de un ser abominable y un gobernante totalmente depravado.

Sículo, en su primera *Bucólica* (l, 42-43), presagiaba bajo la forma de un oráculo el acceso al trono de Nerón como el de un emperador joven, protector del Senado, restaurador de la ley, que traía consigo la paz, y al que acompañaba una nueva Edad de Oro. «Habrá una tranquilidad completa que, ignorando el desenvainar de las espadas, volverá a traer al Lacio otro reinado de Saturno». Así mismo, en una obra satírica sobre el reinado de Claudio, escrita por Séneca, tutor del joven Nerón, titulada burlescamente *Apocolocintosis divi Claudii* (IV, 1) («Calabacificación del divino Claudio») se ensalzaba también al joven emperador, comparándolo con Apolo y anunciando que con su nacimiento «una Edad de Oro desciende del hermoso hilo. Y no tiene pausa». Por su parte, el sobrino de Séneca, Lucano, que había comenzado a escribir la *Farsalia* (I, 56-68), dedicó este poema al joven Nerón, augurando que durante su reinado, las puertas del templo de Jano se cerrarían y comenzaría una era de paz universal en el mundo, ya que era tradición cerrarlas cuando se había alcanzado la paz.

Nerón dio un paso más en el camino de trasladar esta imagen utópica ideal de la esfera de la propaganda política a la esfera del irracionalismo religioso. Como ya hemos dicho, los romanos, convertidos

de ciudadanos en súbditos, necesitaban cada vez más la fe y la esperanza de que, con la ayuda de los poderes divinos, podrían alcanzar una vida mejor, aunque esta les fuera concedida después de su muerte. En las nuevas condiciones, la religión brindaba mucho más consuelo que la filosofía. Un crepúsculo de irracionalidad había comenzado a cernirse sobre las clases «ilustradas», mientras que en un nivel inferior los esclavos profetizaban y los nuevos dioses hablaban a través de mendigos errantes. Todo esto propició una migración de los sueños utópicos hacia el reino de las profecías religiosas, en las que el fin del mundo conocido se aproximaba para dar paso a otro lleno de justicia, abundancia y perfección, y en esa singular creencia Nerón también desempeñó un papel.

Nerón fue mucho más popular de lo que la mayor parte de los testimonios nos ha legado. Sabemos que hubo gentes que durante mucho tiempo adornaron la tumba del fallecido emperador con flores frescas. Tácito también reconoce que, a la par del alborozo que se produjo entre los senadores y caballeros por el suicidio de Nerón, otros, «la escoria del populacho (la *plebs sórdida*) que era adepta al circo y los teatros, junto con los esclavos más viles se mostraron afligidos por la muerte del emperador».

Lo cierto es que Nerón fue odiado por la clase senatorial, ya que el emperador siempre prefirió las aclamaciones de la plebe antes que del Senado. Nerón se consideraba a sí mismo como el líder del pueblo, una especie de *patronus plebis*. Cualquier otro líder popular o cualquiera que tratara de ganarse la buena voluntad del pueblo era eliminado. Bajo Nerón ningún pretor o cónsul pudo obtener el favor del populacho organizando juegos a gran escala, porque aquí Nerón tenía el monopolio.

Ante las noticias de su muerte, todos sus devotos admiradores, abatidos por su desaparición, estaban predispuestos a dar crédito a cualquier rumor que afirmara que Nerón todavía estaba vivo y presto a retornar para desazón de sus enemigos. Suetonio (40, 2) recoge que algunos astrólogos habían augurado a Nerón que perdería el trono, «aunque, una vez depuesto, sería dueño del Oriente, otros que reinaría

en Jerusalén, y los más que recobraría por completo su posición anterior». Como consecuencia de todo esto, muchos estaban convencidos o simulaban creer que el ex emperador aún estaba vivo[31]. Dión de Prusa, un orador griego que escribió cuatro o cinco décadas después de la muerte de Nerón, nos dice: «Que aún ahora todos desean que estuviera vivo.» «Y la mayoría hasta se lo cree» (*Discursos*, XXI, 10). Muchos acariciaban la idea que estuviese escondida en alguna parte, aguardando el momento adecuado. Por eso no puede extrañarnos que en los años siguientes al menos tres aventureros intentaran hacerse pasar por Nerón redivivo.

El primer falso Nerón apareció en el otoño del 68 o principios del invierno del 69 en la provincia romana de Acaya en Grecia. Este personaje reunió a un grupo de desertores y se hizo a la mar, pero una tormenta lo arrojó a una pequeña isla en las Cícladas, desde la que se dedicó a la piratería, pregonando que quería reclutar soldados romanos para ir a Italia. El sucesor de Nerón, Galba, el primero de los cuatro emperadores que se sucedieron en un año, acabó con este falso Nerón.

Pasaron diez años, antes de que apareciera el segundo Nerón. Durante el reinado de Tito, un asiático llamado Terencio Máximo que, como Nerón, cantaba al son de la lira y se parecía físicamente al fallecido emperador, ganó un gran número de seguidores desde el río Éufrates hasta Partia, donde trató de obtener el apoyo de su rey, Artabano II, que le recibió e hizo los preparativos para hacerlo volver a Roma (Dion, LXVI, 19, 3) Sin embargo, Terencio Máximo fue ejecutado cuando su verdadera identidad quedó al descubierto.

En el 88, apareció un tercer Nerón, 20 años después de la muerte del auténtico. El tercer falso Nerón es una figura aún más borrosa que los anteriores. En la última frase de su *Vida de Nerón*, de Suetonio, el biógrafo, recuerda que el nombre del emperador era tan honrado entre los partos que, cuando un personaje de origen desconocido afirmó ser Nerón, estos lo creyeron y apoyaron. Fue durante el reinado de Domiciano y le costó mucho a Roma lograr que los partos entregaran al falsario, ya que lo protegieron hasta casi ir a la guerra

por él. Por todo esto, la creencia de que Nerón iba a volver para hacerse de nuevo con el trono terminó por ocupar un lugar significativo en la literatura profética de esa época. No es casualidad que incluso en el Apocalipsis de Juan se haga una críptica mención a él. En el capítulo 13, versículo 18, se nos habla de una misteriosa Bestia que el autor identifica con el Mal. Para el autor apocalíptico, la Bestia tiene un número, el 666. A esta cifra, si se aplica la gematría, tan popular en la antigüedad, y por medio de la cual se puede hacer una sustitución por letras de un valor numérico, podría ser leída en hebreo como *nrwn qsr*, que significaría con las correspondientes vocales añadidas: Nerón César. Nerón también aparece explícitamente con esta función en la *Ascensión de Isaías* y en algunos libros de los oráculos sibilinos. Todavía en el siglo IV, Agustín de Hipona, el san Agustín cristiano, escribió sobre la creencia popular de que Nerón regresaría a su debido tiempo (*La Ciudad de Dios*, XX, 19, 3).

Nerón no fue el único emperador que intentó desempeñar el papel de «señor y dios», pero fue bajo Nerón cuando la versión oriental del «mesianismo político» se manifestó de forma más consistente. Entre judíos y cristianos, el mito del regreso de Nerón recibió una notoriedad diferente, pero más allá de eso, los falsos Nerones, alimentaban esperanzas mesiánicas sobre un rey salvador enviado por el cielo, que restauraría el poder de Asia, poniendo fin a todas las guerras en la tierra y formando un poder eterno. Estas ideas mesiánicas animaron alguno de los más violentos movimientos sociales que agitaron el Imperio durante el siglo I, desvelando así que la utopía oficial de una Pax universal bajo el dominio de Roma era sobre todo un eslogan propagandístico alimentado por el poder imperial.

La idea de una paz universal, supuestamente instaurada en todo el vasto Imperio tras la batalla de Accio fue como una consigna oficial impulsada por Octavio, y enmarcada en lo que podríamos denominar una «campaña propagandística» dentro el proceso de convertirse en Augusto emperador. La propaganda sobre la paz se acercó mucho más a la realidad en el interior del Imperio que en las provincias. El fin de las guerras civiles supuso un real alivio para la población. Es cierto que siguieron existiendo grupos de oposición que dieron vida

a conspiraciones o conjuras palaciegas, pero todos estos movimientos nada tenían que ver ya con la violencia que se había registrado a finales de la república, con sus luchas callejeras, proscripciones políticas masivas y guerras abiertas.

Parte de la intelectualidad de la época, sobre todo los filósofos, también fueron otra fuente de críticas. Durante la época de Claudio y Nerón, los cínicos y los estoicos se opusieron cada vez más activamente al poder existente y durante la segunda mitad del siglo, todos los filósofos fueron expulsados de Roma, al menos en tres ocasiones: bajo Nerón, Vespasiano y Domiciano.

Todas estas críticas, conspiraciones e intrigas las tramaban las élites cortesanas y tenían escaso o nulo seguimiento entre las clases populares. La violencia promovida y organizada por políticos senatoriales al final de la República no reapareció, y no volvieron a actuar bandas armadas como las de Clodio y Milón. El célebre historiador Rostovtzeff, —remedando a Juvenal—llegó a afirmar que bajo el Imperio las masas eran apáticas y sólo se agitaban cuando se trataba de asuntos relacionados con el circo o el suministro de trigo. «Los cientos de miles de ciudadanos romanos que vivían en Roma se preocupaban muy poco de sus derechos políticos. Consintieron, indiferentes, que la Asamblea popular descendiese gradualmente, bajo Augusto, a la categoría de una mera formalidad, y no protestaron tampoco cuando Tiberio la suprimió incluso como tal; pero hacían valer insistentemente su derecho, adquirido durante las guerras civiles, a ser alimentados y divertidos por el gobierno» (Rostovtzeff, 1981:167).

Eso no quiere decir que muchos de los problemas que habían agobiado a las masas desde época inmemorial hubieran desaparecido. El peso de las deudas, el aumento de la tasa de interés, la escasez de viviendas (resultante del frecuente derrumbe de edificios mal construidos, de los incendios, o las crecidas del Tíber), la rigurosa recaudación de impuestos y, sobre todo, la miseria provocada por el hambre, continuaron agitando a los estratos más bajos de la población. A lo largo de la historia de los disturbios, la causa más común de todos ellos fue el hambre, atestiguada en casi todas las provincias

y períodos (MacMullen, 1966:180). El hambre fue el principal motor de las alteraciones sociales, pero no fue el único. Las masas urbanas, la plebe, cuando se constituían en multitud, se podían tornar problemáticas y eso ocurrió en más de una ocasión durante los juegos en el circo y en el teatro, donde el pueblo bajo podía dar rienda suelta a su insolencia. Hemos de tener en cuenta que el circo y el teatro en Roma eran escenarios privilegiados para la sociabilidad popular. En ellos se hacían anuncios y sacrificios religiosos, se escenificaban manifestaciones políticas y aniversarios. Para las multitudes que se apiñaban en estos espacios, el gobernante, que cortejaba a la multitud, podía aparecer como un benefactor que pagaba el costo de espectáculos extravagantes, y podía acceder a las solicitudes del populacho. Si se ausentaba del espectáculo, recibía una copia de los aplausos registrados en el *acta populi* que le enviaba el prefecto urbano. El público, por su parte, respondía «como si hiciera una asamblea», prestándose a vitorear tal o cual reivindicación o candidatura.

En el año 40, la multitud del circo dio muestras de desprecio por el emperador Calígula, quien inmediatamente ordenó a sus soldados que atacaran a los espectadores, muchos de los cuales murieron sobre las gradas. (Dión, LIX 28, 11). Gradualmente, las masas se dieron cuenta de que el régimen no toleraría desórdenes y, sobre todo, que tenía el poder efectivo de sofocar cualquier motín fuera cual fuese su naturaleza. En la capital, las guardias pretorianas, los *vigiles* o vigilantes nocturnos y las cohortes urbanas formaban un número muy elevado en relación con el tamaño de la población y más que adecuado hasta el siglo III (MacMullen,1966:164). Baillie Reynolds nos dice que los *vigiles* eran unos 7000 hombres, que unidos a tres cohortes urbanas (Tácito *Anales*. IV, 5) sumaban unos 10.000 agentes de la autoridad, lo que daba una proporción de un policía por cada 75 habitantes frente a la que tenía Londres a comienzos del siglo XX que era el de un policía por cada 300 habitantes (Baillie, 1926:15). Después de Tiberio había unos 20.000 soldados en la ciudad disponibles para mantener el orden, y aventurarse en un motín era un asunto muy serio, lo que no impidió que el emperador Claudio casi fuera linchado por turbas hambrientas.

Pero las masas desorganizadas, carentes de líderes populares de talla, eran en cualquier caso impotentes frente a las tropas bien armadas leales al gobernante. Tal era la posición durante el Principado. Los días de las insurrecciones serias de esclavos o gladiadores habían terminado (MacMullen, 1966:167). La historia solo registra el intento fallido en el año 24 (e. v.) de un complot organizado por esclavos y acaudillado por Tito Curtiso, un ex pretoriano (Tácito, *Anales*, IV, 27); o los estallidos ocasionales de violencia por parte de esclavos, como el conato de insurrección entre gladiadores en 64 (e. v.).

Las condiciones de vida de muchos de los esclavos privados en los siglos I y II (e. v.) debieron ser muy duras. Sin embargo, sería un error creer que esas condiciones eran en general peores a las del conjunto de las clases populares. Ovidio (*Metamorfosis* VIII, 611-694) describe una pareja de campesinos libres cuyas condiciones de vida se podían considerar peores que las de muchos esclavos que servían en las grandes casas patricias, aunque es cierto que ese tipo de servicio entrañaba también sus riesgos. Según el *Senatus Consultum Silanianum*, adoptado a comienzos del Imperio, se dictaba que en caso de muerte violenta del señor, todos los esclavos que se hallaran bajo su mismo techo o a la distancia de un grito serían ejecutados por no haber acudido en defensa del dueño. Así, tanto a modo de venganza como de advertencia, los esclavos, extremarían la seguridad de sus amos; si no querían morir con él.

Un caso verdaderamente llamativo en este sentido se produjo en el año 61, durante el reinado de Nerón. Uno de sus esclavos mató al prefecto de Roma, Pedanio Secundo. Siguiendo la ley vigente, se debían ejecutar alrededor de 400 esclavos, mujeres y niños incluidos. El caso era de tal magnitud que se llegó a discutir en el Senado, donde algunas voces se expresaron contra tal masacre. Sin embargo, la mayoría de los senadores quedaron convencidos y votaron por aplicar la ley tras escuchar el discurso de Gayo Casio a favor de su ejecución. «Una vez que tenemos en nuestra servidumbre a naciones enteras con sus cultos diversos, con sus religiones extrañas o sin religión ninguna, a esa canalla no se la puede dominar sino por el miedo.» (Tácito *Anales*, XIV, 44, 3).

Aunque no hubo una verdadera solidaridad entre los esclavos y los pobres libres en la lucha contra los opresores, en ocasiones se pudo manifestar una simpatía mutua y el caso de Pedanio Secundo da testimonio de ello. Cuando los condenados eran llevados a la ejecución, una gran multitud de lumpen urbanos se enfrentaron a sus guardias, amenazando con piedras y teas para intentar liberarlos. Tuvo que intervenir el ejército, quien acordonó todo el camino hasta el lugar de ejecución, y solo entonces fue posible llevar a cabo la sentencia del Senado.

Del esclavo rebelde se pasó al esclavo fugitivo y del líder de un levantamiento se pasó al jefe de bandidos. Siempre se habían dado casos en los que algunas decenas o centenares de esclavos fugitivos se agrupaban para atacar las caravanas de comerciantes y hasta las mismas villas. Las autoridades castigaban con particular crueldad a tales «bandidos»; los descuartizaban en el sitio en que los detenían, sin siquiera juzgarlos. Pero el bandidaje no cesaba. En muchos casos la gente del pueblo y los esclavos rurales les ayudaban a ocultarse de los soldados y les proporcionaban comida. La fuga de esclavos y el bandidaje habían existido siempre; ahora simplemente se hacían eco de ello los literatos cuando la envergadura de la partida era considerable y el jefe alcanzaba un cierto renombre. Es sintomático que durante el Imperio las biografías de ladrones famosos, se abrieran paso en la literatura oficial, compitiendo con las de «grandes hombres». Así, Arriano, en su juventud alumno de Epicteto, en su madurez senador, escribió una del ladrón Tilorobo que, aunque no ha llegado hasta nosotros, sabemos que actuó en la meseta de Anatolia (Luciano, *Alejandro*, 2).

Ya en época de Augusto actuaron bandidos célebres. En Sicilia, un cierto Seluro, apodado el «Hijo del Etna», se convirtió en el jefe de un gran destacamento armado, y durante mucho tiempo asaltó las ricas villas en las cercanías del Etna (Estrabón, *Geografía*, VI, 2, 6). Al mismo tiempo, Corocatas actuó en España, creando un destacamento de la población local para luchar contra los dueños de esclavos romanos. Augusto prometió doscientos cincuenta mil dracmas a quien lo capturase. Pero cuando Corocatas acabó por entregarse volunta-

riamente, no sólo no le causó ningún daño, sino que lo hizo rico con el dinero de la recompensa (Dión Casio LVI, 43, 3).

Las conclusiones generales que se pueden sacar de una revisión de las guerras y movimientos sociales que tuvieron lugar en el Imperio durante los primeros 70 años de su existencia, nos indican que se produjo un reflujo de la conflictividad social en el corazón del mismo. La tensión social se desplazó ahora hacia el Este, impregnando de utopismo mesiánico la lucha antiimperialista y la lucha de clases en esta zona. A esta época atribuyen los autores antiguos la difusión de las profecías sobre la aparición desde Oriente de un gran rey, que algunos identificaban con Nerón (Suetonio, *Nerón*, 40, 2; 57; Tácito, *Historia*, V, 13; Josefo, *B. J.*, II, 18-19). Pero en el mundo judío, ese salvador que estaba por llegar, tenía otras personificaciones. Para muchos judíos, ese rey supremo y conquistador que instauraría en el mundo un reino de justicia eterna era «El Ungido», el Mesías.

La expansión del imperialismo romano por Asia se inició en el 88 (a. e. v.) y el descontento ante los nuevos ocupantes precipitó que en Palestina resurgieran los bandidos rebeldes que, siguiendo métodos de lucha guerrillera, ya habían aparecido con los macabeos en su lucha contra Antíoco IV Epifanes (164 a. e. v.). Estos bandidos rebeldes encontraban su refugio en el desierto, donde muy posiblemente sobrevivieron, formando pequeñas partidas, hasta el comienzo de la gran rebelión del año 66 (Schürer, 1985, T I:494). Un grupo político y social que animó estas luchas fue el de los zelotas o «celosos», integristas religiosos radicales y partidarios de la lucha abierta.

Durante la guerra civil romana se debió escribir otro texto apocalíptico que ha llegado hasta nosotros con el nombre de *Los salmos de Salomón*. En la obra se vuelve a maldecir a los gobernantes judíos que con sus pecados trajeron a los conquistadores extranjeros hasta la misma ciudad de Jerusalén. Pero según esta profecía, en su momento, Dios mismo designará a un mesías, hijo de David, que librará a Jerusalén de sus amos paganos y traerá a las tribus dispersas de Israel de nuevo a Palestina. Entonces, todas las naciones se convertirán al judaísmo y peregrinarán a la ciudad santa para cantar la gloria de Dios.

En todos estos episodios lo que se puede apreciar es que el descontento y las revueltas no solo iban dirigidas contra los romanos, sino que tenían también un claro contenido social. Como apunta muy atinadamente Kreissig (1970:115), los rebeldes identificaban a los grandes propietarios de tierras, que hacían causa común con el invasor, como los causantes de la explotación y la opresión que ellos padecían cotidianamente. «Las familias sacerdotales, los herodianos y gran parte de la aristocracia rica, por supuesto, estaban comprometidos en una colaboración mutuamente beneficiosa con el sistema imperial romano para mantener el control en la Palestina judía. A medida que el orden social comenzó a deteriorarse, la élite gobernante no solo no intentó representar los intereses del pueblo, sino que contribuyó al desmoronamiento de la sociedad de una manera violentamente depredadora, dando lugar a una auténtica «lucha de clases» (Horsley y Hanson, 1985:42). La coyuntura económica se vio agravada por la voracidad fiscal del Imperio Romano. En el año 6 de nuestra era, Judea fue incorporada definitivamente a la provincia de Siria y puesta bajo el control de un procurador que actuaba bajo la supervisión del legado imperial de Siria. La actitud de los procuradores fue en general abusiva hacia el pueblo judío, ya que buscaban el enriquecimiento personal por cualquier medio. Por las mismas fechas, año 59 de nuestra era, en la lejana Britania, había estallado una revuelta acaudillada por la reina Boadicea que tuvo su origen, entre otras causas, también en el aumento de la presión fiscal (Webster, 1978:89). Flavio Josefo, el historiador judío de la época, no se recata en describir la situación social de Palestina en vísperas de la rebelión contra Roma como la de una sociedad sumida en los enfrentamientos sociales. «Los poderosos trataban mal al pueblo y este se esforzaba por matarlos a ellos. «Aquellos deseaban actuar como tiranos, mientras que la multitud anhelaba acciones violentas y saquear los bienes de los ricos» (*Guerra de los Judíos* (B. J.), VII, 260). En estas luchas «todo resultaba en perjuicio del país, pues solo en medida limitada dañaba a los romanos, mientras que hacían grandes matanzas entre sus propios compatriotas» (*Antigüedades Judías* (A. J.) XVII, 7).

La crisis económica llegó a fragmentar a la misma clase sacerdotal, tal y como nos cuenta Flavio Josefo. «En los encuentros se in-

juriaban mutuamente y se apedreaban, sin que nadie los llamara al orden, como si se tratara de una ciudad privada de jefes. Fue tan grande la audacia de los pontífices, que exentos de toda vergüenza, enviaron a sus siervos a las eras, para que se apoderaran de los diezmos que pertenecían a los sacerdotes [bajo clero]. Por lo cual aconteció que algunos de los sacerdotes, cuya situación familiar era muy pobre, murieron por falta de alimentos» (*Antigüedades Judías* XX, 8, 8).

Se multiplicaban las manifestaciones de descontento y los jefes de los destacamentos insurgentes a menudo se hacían pasar por «profetas». Bajo el procurador Cuspidio Fado, un tal Teudas, mencionado también en el Nuevo Testamento (Hch. 5, 36), decía ser profeta y proclamaba que a una orden suya las aguas del río Jordán se separarían para dar paso al pueblo y conquistar de nuevo la Tierra Prometida (A. J. XX, 97-99). Otro conocido agitador fue «El Egipcio», que también se consideraba profeta y anunciaba que con una sola palabra que pronunciara se derrumbarían las murallas de Jerusalén (A. J. XX, 169-172; B. J. II, 261-263). Todos estos movimientos, tenidos por sediciosos fueron aplastados por las autoridades y por los romanos.

Para la época del gobierno de Félix en Judea, 52 a 58 de nuestra era, surgió una nueva agrupación política, los «*sicari*» («dagas»), que originalmente constituían la facción extrema de los zelotas. No solo buscaban expulsar a los romanos y sus secuaces del país, sino también igualar la redistribución de la tierra y otras riquezas entre todos los segmentos de la población. A diferencia de los zelotas, que actuaron abiertamente, los sicarios al principio actuaron en secreto. Con sus «sikas» (dagas cortas y curvas) escondidas debajo de sus ropas, se mezclaban con la multitud, especialmente en los días de la peregrinación festiva al templo y en lugares concurridos, para atacar a los «amigos de Roma» y asesinarlos, tras lo cual se confundían entre las gentes, lo que facilitaba su fuga.

A comienzos del año 64, terminada la procura de Albino (62-64 e. v.), la crisis se generalizó, pudiéndose decir que la situación en Palestina era prerrevolucionaria. El gasto desenfrenado que caracterizó el final del reinado de Nerón causó la ruina definitiva de las fi-

nanzas estatales (Suetonio, *Nerón*, 31-32). Por eso, todo el dinero que a través de los tributos se pudiera drenar de las provincias resultaba insuficiente. La indignación popular estalló cuando el procurador, en nombre del emperador, exigió que se le dieran 17 talentos del tesoro del templo. La atrevida demanda del gobernador fue rechazada. En todo el país, se escucharon maldiciones y llamados a la liberación de la tiranía. Algunos habitantes de Jerusalén, burlándose de la codicia del procurador, desfilaron entre las gentes en el mercado con canastas en las manos, pidieron limosna a favor del «pobre y desafortunado Floro» (B. J. II, 295).

Agripa II, Rey de Judea (50-100 e. v.), temiendo que la revuelta fuera a más, pidió, en el marco de una asamblea ciudadana, que todo el mundo se sometiera a los dictados de los romanos, pero terminó siendo expulsado de la ciudad Santa (B. J. II, 351-407). Hemos de tener en cuenta que la agitación no se producía solo en Jerusalén, sino que se extendía por otras partes. El fuego de la revuelta ya había prendido en Cesárea, y poco tiempo después, la fortaleza de Masada fue ocupada por Menahén, probable descendiente del histórico «bandido» Ezequías (B. J. II, 433, 441). Tras asesinar a los romanos que defendían la posición, Menahén se hizo con el arsenal que en ella había, pudiendo así armar a sus partidarios (B. J. II, 434; *Vita*, 46, 47).

Dentro de Jerusalén, el joven Eleazar, jefe de la guardia del Templo e hijo del Sumo Sacerdote, encabezaba el descontento e impidió que se realizaran sacrificios a favor del emperador y del Imperio romano (B. J. II 409). Este gesto solo podía ser entendido por el ocupante como un desafío político y simbólicamente suponía una auténtica declaración de guerra. Ante estos acontecimientos, la gente de la ciudad estaba dividida: por un lado, se hallaban los partidarios del entendimiento con Roma. La mayor parte de la clase dirigente apoyaba al invasor como mejor baluarte para defender sus intereses como clase. Esta élite era la que conformaba el llamado «Partido de la Paz», que incluía ricos terratenientes, comerciantes, usureros, nobleza burocrática y el más alto clero, es decir, todos los círculos aristocráticos de la población de Palestina (B. J. II, 411). Flavio Josefo compartía sus opiniones plenamente. Frente a estos se encontraban,

sobre todo, secundando el movimiento de rebeldía de las clases populares: artesanos, jornaleros y bajo clero, que no sólo eran contrarios a Roma, sino también a los aristócratas.

La lucha llevó a que, luego de siete días de enfrentamientos, los rebeldes lograran desalojar a sus adversarios de la parte alta de Jerusalén, prendiendo fuego al palacio de Herodes y al archivo donde se guardaban los registros de deudas. Fue entonces cuando Menahén y sus hombres llegaron a la capital y, al asesinar al Sumo Sacerdote (B. J. II, 441), contribuyeron a recrudecer la lucha social que en ella se estaba librando. Por un tiempo los zelotas impusieron su programa en la ciudad santa, llegando a sortear el cargo de Sumo Sacerdote.

Desde Jerusalén, el malestar antirromano se extendió a otras ciudades, y casi todo el país estaba en rebelión, y los efectos de la revolución se extendieron hasta Alejandría. Aquí también estalló la familiar revuelta intercomunitaria entre judíos y gentiles, aflorando resentimientos latentes desatados por la rebelión judía (B. J. II 18, 1-8). Finalmente, ante la situación creada, los romanos se decidieron a intervenir militarmente. En la primavera del año 67 el emperador Nerón ordenó a su general Flavio Vespasiano, un veterano de los levantamientos en Britania, que iniciara la reconquista de Israel. La campaña de Galilea se desarrolló con rapidez y Josefo, que teóricamente dirigía la resistencia, hizo todo lo que pudo para acelerar la victoria de Roma (*Vida* 77-78).

El mismo Josefo, miembro de la aristocracia y única fuente que poseemos para reconstruir los acontecimientos, suministra abundante información, aunque lógicamente sesgada. Los zelotas y sicarios son, para el historiador judío, «el desecho y la inmundicia de toda la ciudad, que tras derrochar sus propios bienes y practicar su locura en las aldeas y las ciudades de los alrededores, han penetrado en la ciudad santa furtivamente. Son bandidos que por su tremenda impiedad han profanado incluso el suelo que no está permitido pisar; ahora se los puede ver impunemente borrachos dentro de los lugares sagrados y con sus insaciables estómagos llenos de los despojos de la gente asesinada por ellos» (B. J. IV, 241-242). Josefo, en su relato, recurre in-

cluso al arquetipo estigmatizador de acusar a los zelotas de sodomía (B. J. IV, 562). Para este judío, que se había pasado a los romanos, las víctimas de los zelotas eran gentes de toda condición, pero con mucha frecuencia el historiador no puede evitar informar al lector que los asesinados eran personas adineradas (B. J. IV, 333; 335; 560…).

El último episodio de esta guerra terrible fue el cerco y la toma de la ciudad por los romanos. Ante el peligro inminente de las legiones sitiando la ciudad santa, los zelotas, sin olvidar sus diferencias, formaron un frente común ante los invasores paganos. Pero el heroísmo que derrocharon en la defensa de la capital fue inútil, al estrellarse contra la mejor maquinaria bélica del momento y al sufrir de modo abrumador la crueldad que desplegaba el Imperio para doblegar a quienes se le enfrentaban. Josefo, que se encontraba ya junto a Tito, el hijo de Vespasiano, nos dice que el romano hacía crucificar a 500 prisioneros cada día, siendo tantas sus víctimas que «no tenían espacio para poner sus cruces, ni cruces para clavar sus cuerpos» (B. J. VI; 451).

Cercados por el hambre, sin posibilidades de escapar, los judíos dieron la última batalla en el Templo, que terminó siendo incendiado por los conquistadores. Lo cierto es que, si en la revuelta no se planteó ninguna opción mesiánica concreta, al final sí se produjeron fenómenos de apocalipticismo, en el momento en que para los asediados en Jerusalén la situación era más desesperada.

Tanto Josefo (B. J. VI, 286) como Tácito (*Historias* V) nos cuentan algunas de esas manifestaciones portentosas, que tendrían su origen en las creencias mesiánicas que animaban la lucha. «Creo que lo que voy a narrar parecería una fábula, —nos dice Josefo— si no lo contaran los que lo han visto con sus ojos y no estuvieran en consonancia con estas señales las desgracias que acaecieron después. Antes de la puesta del sol se vieron por los aires de todo el país carros y escuadrones de soldados armados que corrían por las nubes y rodeaban las ciudades» (B. J. VI, 298-299). Como dice muy bien la historiadora Henar Gallego (2000:78): «La visión mesiánica fue motivo de inspiración de los luchadores políticos judíos, quienes hasta el momento

en que se elevaron las llamas en el monte del Templo siguieron esperando la intervención divina que salvaría la ciudad santa y aniquilaría al enemigo».

Miles de hombres, mujeres y niños fueron masacrados por los romanos en las calles, y otros tantos reducidos a la esclavitud y enviados a una muerte lenta en las minas egipcias o convertidos en gladiadores. Simón, el líder más peligroso por el carisma que desplegaba, fue capturado vivo y reservado como trofeo para el desfile triunfal de Tito en Roma, tras el cual terminó siendo estrangulado en la prisión Mamertina. El último bastión de los rebeldes judíos: Masada, cayó en abril del 73, casi tres años después de la toma de Jerusalén. Por lo tanto, hay todas las razones para considerar el final del levantamiento en el 73, y no en el 70.

Algunos historiadores actuales han cuestionado las interpretaciones tradicionales sobre el origen y la naturaleza de este levantamiento. Mason rechaza rotundamente la vieja idea de que los judíos se revelaron porque les resultaba intolerable la dominación romana. «He argumentado que el conflicto judeo-romano estalló no por ideas o sueños antirromanos entre la población judaica especialmente favorecida, sino por el tipo de cosas que más comúnmente lleva a las naciones a las armas: heridas, amenazas de más heridas, impotencia, el cierre de vías de reparación y, en última instancia, la preocupación por la supervivencia» (Mason, 2016:200 y 584).

Para Goodman, la revuelta contra Roma estuvo protagonizada en todo momento por las élites judías. Ni asomo de clases sociales, ni de lucha de clases. «Las categorías sociales importantes para ellos se basaban en el estatus religioso: un hombre se sentía israelita, levita o sacerdote, prosélito o judío natural. No sintió ningún tirón de solidaridad con otros en su clase económica. El resentimiento de los pobres por la explotación de los ricos permaneció fuera de foco» (Goodman, 1987:67).

Aunque estos autores argumentan sus tesis con ingenio, los datos de los que disponemos, por muy cuestionables que parezcan,

resultan más convincentes que estas teorías de escaso fundamento. En el transcurso de los dos primeros siglos de nuestra era, los judíos se rebelaron tres veces contra Roma en un periodo de unos setenta años. Claramente, el caso de Judea es excepcional: una provincia romana en la que los nativos se negaron rotundamente a ser asimilados a la cultura helenística de la potencia ocupante después de derrotas catastróficas. Nos indica que no fueron casualidades puntuales las que precipitaron la guerra del 66. Así Asimismo, la actuación de «bandidos» o «salteadores» han sido a menudo los términos usados por las clases acaudaladas (de las que sin duda formaba parte Josefo) para explicar las sublevaciones de las gentes desposeídas y asfixiadas por los impuestos excesivos (Schama, 2015)

Las aspiraciones sociales y políticas de los zelotas solo pueden juzgarse sobre la base de esos datos dispersos y distorsionados que encontramos en el historiador judío. Las filas de los zelotas aumentaron debido a los campesinos y artesanos arruinados que cayeron en las redes de usureros locales y romanos. Muchos comerciantes arruinados también se unieron a ellos. Aunque también es cierto que, al tener elementos heterogéneos en su composición, los zelotas no pudieron desarrollar un programa social y político claro y no pudieron emprender el camino de la lucha organizada (Livshit, 1957:212).

XI
Utopismo cristiano en la agonía del mundo antiguo

La caída de Jerusalén y el incendio y destrucción del Templo en el año 70 debió consternar a todos los judíos de la diáspora que redoblaron su actividad propagandística contra Roma por la cruel impiedad mostrada en la represión de la rebelión en Judea. El ánimo de venganza quedó una vez más de manifiesto en los *Oráculos Sibilinos*. Resulta muy revelador un oráculo que predice la devastación de Italia por fuego, y la próxima «combustión final» del mundo (Ekpyrosis/ἐκπύρωσις) pregonada por los estoicos. Lo cierto es que en esos enigmáticos versos podemos discernir claramente una profecía apocalíptica dirigida contra Roma.

> «Él fue el que derribó el templo por Dios construido y abrasó a los ciudadanos y a las gentes que en él entraban… Más, a partir del cuarto año… llegará desde el cielo una estrella grande hasta el mar divino e incendiará el ponto profundo, la propia Babilonia y la tierra de Italia, por la que perecieron numerosos santos y fieles hebreos, el

pueblo verdadero... Dios, que existe siempre, te destruirá a ti y a todos los tuyos, y ya no quedará ningún rastro tuyo en aquella tierra…» (Oráculos Sibilinos, V, 150-178).

Pero la caída de Jerusalén también iba a beneficiar a la expansión de una secta judía que tenía algunas décadas de vida: los cristianos. Algunos elementos de lo que podríamos denominar «cristianismo precristiano» eran familiares para los romanos ya al final de las guerras civiles. Debemos tener en cuenta que muchas personas esperaban que apareciera un salvador, hijo de un dios, como en los que creían los cultos orientales que habían llegado a Roma. De ese salvador se esperaba que pusiera fin a los desastres de la guerra y abriera una era de paz y prosperidad. Esa creencia, muy extendida, fue un factor importante en la implantación del Imperio de Augusto y del mismo culto imperial.

Por otra parte, ya en los inicios de nuestra era, la creencia en la inmortalidad del alma y la retribución en el más allá tras la muerte, característica de muchas de las religiones orientales, encontró una respuesta cada vez más viva en un amplio espectro de la población, incluso entre los seguidores más fieles de los antiguos dioses romanos. Una vida virtuosa en este mundo empezó a ser considerada por la «gente sencilla» como una garantía segura de recompensa póstuma (Shtaerman, 1987:217-219).

Así mismo, las profecías sobre la proximidad del fin del mundo, sobre la muerte de Roma y el advenimiento de una nueva era, continuaron circulando entre la gente, generando una inseguridad que se traducía en la búsqueda de nuevas certezas en las que encontrar sosiego. En esa búsqueda muchos se refugiaron en la astrología y en la magia. Los trucos y discursos de los charlatanes contribuyeron a extender las creencias en fenómenos sobrenaturales. Es cierto que todavía no se daba una fe real en un milagro, tal como lo entenderían los cristianos, pero el enfoque ante algunos casos asombrosos era similar. El racionalismo estaba dando pasos atrás mientras aumentaba la sed de lo portentoso y las esperanzas en la intervención benéfica de fuerzas divinas, trayendo cambios de proporciones cósmicas. La

gente buscaba una compensación espiritual a un mundo imperfecto, y la buscaba no con la ayuda de las autoridades, sino con la de las divinidades.

Pero la vida para los primeros cristianos no fue fácil. Confundidos inicialmente con los judíos, también compartían el mismo sentimiento de odio hacia Roma y abrigaban los mismos deseos de venganza que el pueblo escogido. Perseguidos por Nerón tras el incendio de la capital, fueron autores de textos muy parecidos a los oráculos sibilinos. Uno de estos textos, el más conocido y de mayor calado, es sin duda el Apocalipsis de Juan. En esta obra, el incendio de Roma, esa «ramera babilónica» sentada sobre siete colinas, adornada con oro y piedras preciosas, se describe con un gozoso sentimiento de venganza.

Esta profecía estremecedora, fue creada al parecer bajo el impacto del incendio romano del 64, la posterior persecución de los cristianos, la sublevación judía y destrucción de Jerusalén, la erupción del Vesubio con la desaparición de Pompeya, u otros hechos de ese turbulento período, como la aparición de un falso Nerón… Realmente, cuando se escribió el Apocalipsis, la capital del Imperio ya estaba «borracha de la sangre de los santos y de la sangre de los testigos de Jesús» (Ap. 17, 6). Sus pecados ya habían llegado al cielo y por eso la voz del profeta clamaba para que la impía ciudad pagara hasta dos veces la medida del mal que había sembrado. «Y de Dios descendió fuego del cielo, y los consumió (Ap. 20, 9) Y yo Juan vi la santa ciudad, la nueva Jerusalén, descender del cielo de Dios… Y oí una gran voz que decía: He aquí el tabernáculo de Dios con los hombres, y él morará con ellos; y ellos serán su pueblo…» (Ap. 21, 1-4).

El interés de este texto reside no solo en la predicción escatológica de la muerte de Roma, sino que desde la óptica del utopismo social también tiene una particular relevancia por la profecía que formula sobre la inminente llegada de una Nueva Jerusalén, una ciudad ideal opuesta a la Roma pecadora. Después de un período de tribulaciones, esta Nueva Jerusalén profetizada descenderá del cielo, entonces los justos resucitarán, tendrá lugar el juicio final, y esa ciudad

santa, ya en la tierra, pervivirá por mil años, realizándose así una auténtica utopía terrenal.

La profunda convicción de los primeros cristianos en que tras su resurrección el Cristo iba a volver muy pronto a la tierra con toda su gloria y majestad, presuponía la inmediatez en la llegada de esa Jerusalén Celeste y del inicio de ese milenio utópico que anunciaba el libro del Apocalipsis… «El tiempo está cerca» (Ap. 22, 10). El autor de esta obra concluía su profecía, confirmando esa promesa ya hecha por Jesús: «Esta generación no pasará hasta que todo esto suceda» (Mt. 2, 34).

En los primeros escritos cristianos, la creencia era firme, pero el apelativo de Jerusalén Celeste, o la alusión al Milenio, en ese momento no eran tan frecuentes como lo era la utilización del concepto «Reino». En la oración del Padrenuestro es justamente esta expresión la que permanece viva: «venga a nosotros tu Reino». Entre los llamados Padres apostólicos, es decir, entre los autores cristianos hasta el 150 de nuestra era, nos encontramos con cincuenta y dos referencias al Reino. La frase «Reino de Dios» aparece en sus escritos veintisiete veces, mientras que «Reino de los cielos» no la usan ni una sola vez. En la mayor parte de los casos, la visión del reino que nos ofrecen los Padres apostólicos, se ajusta al quiliasmo, es decir a un Reino de mil años en la tierra. Pero en la Segunda Epístola de Pedro, hay ya creyentes que piensan que esa segunda venida prometida no iba a llegar en mucho tiempo.

Aun cuando el paso de los años desmintió la inmediatez de esa segunda venida de Cristo en la que tantos creyeron, la llegada del milenio siguió alentando en muchos cristianos durante siglos, ya que la escatología que marcó al cristianismo antiguo, reflejaba las aspiraciones sociales y las esperanzas de las masas oprimidas del Imperio.

A mediados del siglo II, un tal Montano, del que no sabemos casi nada, comenzó a sentir el colapso de su mundo como inminente. Las circunstancias que envolvían esa creencia ayudan a comprender el mensaje que Montano comenzó a predicar. Se sabía, porque así

había sido revelado, que antes del milenio sobrevendrían tribulaciones como las descritas en Mateo (24, 21), por eso los cascos resonantes de los cuatro jinetes del Apocalipsis comenzaron a retumbar en las cabezas de muchos cristianos, en la medida en que se hacían evidentes tanto los rumores como las realidades de terremotos, pestilencia, hambre y persecuciones. Lo que sucedía era que la crisis del Imperio comenzaba a manifestarse y Montano creyó que debía anunciar que el tiempo había llegado. Para él la nueva Jerusalén iba a descender de los cielos en Pepuza, una pequeña población de Frigia y la aldea en la que parece ser había nacido Montano. Sería este el lugar en el que el reino de Dios iba a llegar y en el que Cristo reinaría durante mil años.

El movimiento montanista se organizó rápidamente en comunidades que realizaron una activa propaganda entre cristianos y paganos. Los montanistas no vacilaban en dejar sus casas y sus bienes para acudir a esa pequeña población de Frigia con la esperanza de ver allí la Jerusalén Celeste. Llegaron incluso a barajar una fecha aproximada, alrededor de 176, para el descenso desde el cielo de la nueva Jerusalén en la llanura donde estaba enclavada Pepuza. La Iglesia, —entonces todavía gestante— consideró esta prédica como herética y terminó, —allí donde pudo— persiguiendo a los montanistas con saña. Pero, lo que realmente liquidó ese movimiento fue apreciar que el milenio no llegaba ni en Pepuza, ni en ninguna otra parte. Sin embargo, el milenarismo siguió vivo en la historia del cristianismo a lo largo de toda la Edad Media y hasta bien entrado en el mundo moderno. El movimiento de los campesinos pobres, acaudillado por Thomas Müntzer, —puesto como ejemplo de la primera utopía moderna por Mannheim— es una muestra de lo que estamos diciendo.

Montano no dejó una descripción del mundo que anunciaba, pero contamos con la que pintó Papías que debió vivir hacia mediados del siglo II y del que tenemos noticia por Eusebio de Cesárea (IV e. v.). Según Eusebio, Papías fue obispo de Hierápolis, la actual Pambukcalessi turca, en Asia Menor. Eusebio cita un fragmento que Papías aseguraba haber oído directamente a los apóstoles (*Historia Eclesiástica,* III, 39). Gracias a Ireneo, otro autor cristiano que vivió a finales del mismo siglo, nos ha llegado esa cita de Papías, en la que se

pinta un cuadro de la bonanza material que llegará a la tierra con la instauración del milenio.

> «Vendrán días en que crecerán vides, cada una de las cuales tendrá diez mil brotes, y cada brote diez mil ramas, y cada rama diez mil ramitas, y en cada ramita diez mil racimos, y en cada racimo diez mil granos, y cada racimo, una vez prensado, producirá veinticinco medidas de vino. Y cuando alguno de los santos habrá tomado en la mano uno de estos racimos, otro gritará: Yo soy un racimo mejor; tómame, bendice al Señor a través de mí. Del mismo modo, un grano de trigo producirá diez mil espigas, y cada espiga tendrá diez mil granos, y cada grano diez libras de harina fina, brillante y limpia, y los otros frutos, semillas y hierbas producirán proporciones similares, y todos los animales, usando estos frutos que son productos del suelo, se volverán pacíficos y armoniosos, obedientes al hombre en toda sujeción» (Ireneo, Contra los Herejes, 33. 3, 4).

Esta imagen de abundancia material que recrea Papías, podemos decir que se inscribe en la tradición de las utopías clásicas, en la misma línea del País de Jauja, y en el orden que podemos denominar como utopías automatistas, en las que la abundancia llueve del cielo o los objetos cobraban vida al servicio de los hombres. El racimo parlanchín de Papías nos recuerda a la Edad de Oro, en el tiempo de Cronos, recreada por Teléclides en la obra *Los anfictiones*, que hemos mencionado más arriba, y en la que:

> «Los panes de cebada rivalizaban con los de trigo por las bocas de los hombres, suplicando que se los tragaran, si les gustaban los más blancos. Los peces, por su parte, iban a las casas, se asaban solos y se servían sobre las mesas…» (PCG VII frag. 1).

Esta utopía cristiana sobre un paraíso ubérrimo y hedonista, donde la naturaleza se pliega de modo espontáneo, dispuesta a satisfacer las necesidades de los justos, se repite en muchos autores cristianos de la primera hora, como es el caso de Lactancio, donde encontramos un original ejemplo de ese «automatismo» natural puesto al servicio del hombre. Tras describir la riqueza de una natu-

raleza feraz, en la que hasta las encinas «rezumarán húmeda miel», Lactancio apunta, en el colmo de la imaginación.

> «La lana no aprenderá a disimular distintos colores, sino que el propio carnero en los prados tomará en su lana unas veces el color delicadamente rojo de la púrpura y otras el amarillo del azafrán, y el escarlata teñirá espontáneamente a los corderos mientras pacen… Sucederá, entonces, lo que los 9 poetas dijeron que sucedió en los tiempos dorados durante el reinado de Saturno...» (Instituciones divinas, VII, 24).

En la misma línea de describir una tierra de bienaventuranza, el llamado *Apocalipsis de Pedro* (Fragmento griego de Akhmin), un apócrifo del primer tercio del siglo II, cuando recrea la utopía milenaria, se aleja del esquema del país de Jauja y en la descripción que hace evoca más a los Campos Elíseos o las Islas de los bienaventurados…

> «Y el Señor me mostró una región muy grande fuera de este mundo, con luz extremadamente brillante, donde los rayos del sol iluminaban el ambiente; y la tierra era feraz, con brotes que nunca se marchitaban; y llena de especias y plantas siempre florecientes e incorruptibles, produciendo frutos benditos. Y había tanto perfume que el aroma llegaba incluso hasta nosotros. Y los habitantes de ese lugar vestían como ángeles resplandecientes, y sus vestiduras eran acordes a su tierra. Y había ángeles revoloteando alrededor de ellos. Y la gloria de los lugareños era la misma, y con una sola voz alababan al Señor, regocijándose en ese lugar. El Señor nos dijo: "Este es el lugar de los hombres justos"» (Ante-Nicene Fathers, IX, The Apocalypse of Peter, 15-20)

Como podemos apreciar en estos textos, la imagen cristiana del milenio integraba no solo las aspiraciones mesiánicas de los profetas judíos, sino que también acogía muchas de las características propias de los sueños utópicos del mundo «pagano» tal y como las habían imaginado en la vida bajo Cronos o en el reino de Saturno. Los antiguos «paganos», que abrazaban la nueva religión, buscaban encontrar en ella algo cercano a sus viejos sueños y creencias sobre una vida bienaventurada.

Pero no todas las visiones cristianas se aproximaban al Paraíso hedonista. En algunos casos, los placeres corporales, que estaban en primer plano, se tornaban en sus contrarios, y en ellos primaban el autocontrol, la pureza espiritual y el ascetismo. Muchos Padres de la Iglesia con autoridad sobrada adoptaron esta posición ascética en sus descripciones del Reino. Por ejemplo, Basilio el Grande, en su primera homilía sobre el ayuno, argumentó que Adán y Eva, estando en el Paraíso, ayunaron, y presumiblemente el ayuno aguardaría a los justos que alcanzaran el Paraíso recobrado.

> «También la vida en el Paraíso fue una imagen del ayuno, no solamente porque el hombre, viviendo conforme a la razón que es común a los ángeles, y se hace su semejante, se contentaba con poco, sino también porque cuantas cosas ha descubierto la invención de los hombres fueron desconocidas de los moradores del Paraíso, pues entonces ni se bebía vino, ni se mataban los animales, ni se usaba cosa alguna de aquellas que perturban la razón humana… Por no haber ayunado fuimos desterrados del Paraíso: pues ayunemos, para que volvamos a él» (Sobre el ayuno, I, IV)

Juan Crisóstomo, en sus *Homilías sobre el libro del Génesis,* desarrolla parecidas ideas, aunque en este caso el rasgo que más valora el santo es el de la virginidad. La gente vivía en el paraíso como ángeles, porque no estaban agobiados por las necesidades y pasiones corporales. En la vida futura será lo mismo.

> «Antes de la desobediencia, Adán y Eva vivían como ángeles, y no conocían la carne. ¡Ay! ¡Cómo podría ser de otro modo, ya que no estaban sujetos a las necesidades del cuerpo! Así, en el principio la vida era virginal. Cuando apareció la desobediencia y entró en el mundo el pecado, la virginidad se les escapó… Y, de hecho, Jesucristo mismo nos declara que las vírgenes son en cuerpo mortal las emuladoras de los ángeles… Porque en el día de la resurrección los hombres no tendrán esposas, ni las esposas maridos; ya que serán como ángeles» (Mateo 22:25-30) (Crisóstomo, Homilías sobre el Génesis, 18, 4).

Esta desmaterialización y ascetismo que algunos autores cristianos consideran como propios de la utopía paradisíaca, contrastan con las visiones hedonistas que ya hemos visto y que mantenían otros padres de la Iglesia a propósito de cómo sería la vida beatífica, no tanto en el milenio como en el cielo…

Hemos de tener en cuenta, que el retraso en la segunda venida de Cristo llevó al cristianismo temprano a barajar la posibilidad, si se había sido justo, de una vida bendita tras la muerte, donde se esperaría el final de los tiempos. Esta vida en el más allá sería la vida en el «cielo», que podía tener similares características a la vida en el milenio. Se abría así una inmediata utopía *post mortem* para los cristianos que, gracias a su rectitud, pudieran superar un juicio personal, salvarse e ir al cielo. Podemos decir que con estas creencias la llegada del Reino, en cierta medida, se individualizaba, ya que al morir uno podía aspirar a que al menos su alma fuera al «cielo» en espera del Juicio Final. Sólo entonces su cuerpo resucitaría[32] y definitivamente se instauraría el Reino de Dios sobre la tierra. No obstante, ya en los orígenes, el proceso de desmaterialización del Reino, iba a ser llevado al extremo por el teórico fundador de la nueva religión, al afirmar que el tan esperado Reino de Dios era sólo una vivencia y estaba ya dentro de cada uno de nosotros.

El *Evangelio de Tomás* es el más famoso de los escritos llamados Evangelios gnósticos, descubiertos en un alijo de documentos desenterrados en 1945 cerca de Nag Hammadi, Egipto. El libro consta de 114 dichos de Jesús y si le concedemos la misma fiabilidad que a los evangelios canónicos, descubriremos que Jesús corrigió en época muy temprana todas las visiones que se barajaban sobre el Reino de Dios venidero. En este texto, Jesús condena a los que predican un Reino de Dios real, físico, ya sea en el cielo o en la tierra. Según el *Evangelio de Tomás*, Jesús dijo:

> «Si aquellos que os guían os dijeren: Ved, el Reino está en el cielo, entonces las aves del cielo os tomarán la delantera. Y si os dicen: Está en el mar, entonces los peces os tomarán la delantera. Más el Reino está dentro de vosotros y fuera de vosotros» (Dicho 3).

En otras palabras, el reino de Dios, no es un lugar que podremos ver ni es un lugar que vendrá, un espacio que podamos localizar aquí o allá. El Reino está en todas partes y está ya ahora. Es una realidad que nos envuelve y que, al mismo tiempo, está dentro de nosotros. La idea se repite hacia el final de la colección de dichos, cuando leemos:

> «Le dijeron sus discípulos: "¿Cuándo va a llegar el Reino?" (Dijo Jesús): "No vendrá con expectación. No dirán: ¡Helo aquí! o ¡Helo allá!, si no que el reino del Padre está extendido sobre la tierra y los hombres no lo ven" (Dicho 113). «Le dijeron sus discípulos: "¿Cuándo sobrevendrá el reposo de los difuntos y cuándo llegará el mundo nuevo?" Él les dijo: "Ya ha llegado lo que esperáis, pero vosotros no caéis en la cuenta» (Dicho 51).

En el Nuevo Testamento, el concepto de paraíso no está desarrollado. La palabra «Paraíso» (en griego παράδεισος) se encuentra en el Antiguo Testamento para aludir al Jardín del Edén. En el Nuevo Testamento la encontramos en el Evangelio de Lucas, en la historia sobre los ladrones crucificados con Jesús. A uno de ellos Jesús le dijo: «Hoy estarás conmigo en el paraíso»[33] (Lucas 23: 39-43). En el siglo II surgen recreaciones específicas del Paraíso, que a menudo se describe de una manera mixta que incluye tanto elementos urbanos como naturales pero idealizados. Las descripciones urbanas siempre incluyen hermosos muros, construidos con materiales brillantes y preciosos. Pueden parecer oro, como la Jerusalén celestial, y a menudo están llenos de gemas y piedras preciosas. Pero, en la mayoría de los casos, ocupa un lugar preferente: el jardín, lujoso y agradable, con hermosos y abundantes árboles frutales, brisas suaves y olores y fragancias exquisitas. A lo largo de la Edad Media, «el otro mundo para los visionarios y poetas, será una ciudad-estado bien planificada en mitad de un jardín paradisíaco con ríos u abundante vegetación» (McDanell y Lang, 2001:113).

En paralelo suele aparecer en estos relatos el infierno[34], el lugar de castigo donde sufrirían los impíos. Tampoco es difícil comprender por qué surgió la antípoda del cielo, un lugar de castigo eterno. La

gente siempre ha anhelado la justicia, y si no se encuentra en el mundo presente, quiere creer que la encontraremos en la vida del más allá. Aquellos que han pecado contra Dios o contra sus semejantes tendrán que pagar un precio. Las ideas del infierno y el paraíso que se formaron en el cristianismo popular se incluyeron más tarde en las enseñanzas de la Iglesia, aunque no se reconocieran los apócrifos que las describían.

Todo esto cobra sentido si tenemos en cuenta que una forma específica de contradicción entre las clases en la época del Imperio fue la lucha que se desplegó en la esfera ideológica, y en ella la aparición y difusión del cristianismo desempeñó un papel fundamental. Frente a las viejas deidades de las polis, el cristianismo supo alentar en los desposeídos de la ecúmene imperial la imagen de otra deidad, absolutamente buena, justa y capaz de recompensar en el otro mundo el sufrimiento padecido por los más humildes en esta vida terrena. Entusiasmados por las promesas de redención, los primeros cristianos no construyeron templos ni reconocieron a las viejas castas sacerdotales. Además, esta nueva religión simplificó el culto y se opuso especialmente a los sacrificios, propagando la mística idea de la posibilidad de comunicación directa entre el hombre y Dios a través de la revelación.

A finales del siglo II el cristianismo ya había concretado la primera etapa de su desarrollo. Lo que había comenzado siendo un movimiento popular de promesas de bienaventuranza inminentes, tuvo que evolucionar con celeridad hacia una mística expectativa de salvación más allá de la tumba. Fue entonces cuando la inquietante doctrina social del cristianismo inicial sobre la igualdad de todos los hombres quedó reducida al reconocimiento de una igualdad espiritual entre ricos y pobres, libres y esclavos. En definitiva, una igualdad, de todas las personas, pero solo en el plano inmaterial. Las promesas sobre que «los últimos serían los primeros», que tanto habían seducido a las masas de cristianos en el siglo I, fueron reemplazadas ahora por la glorificación de «nuestros gobernantes» y la llamada «a dar al César lo que era del César».

El cristianismo había nacido como una protesta pasiva sobre el mundo realmente existente, pero pasado algún tiempo, los representantes de la clase dominante se dieron cuenta de que podían usar esa protesta pasiva en sus propios intereses. Los dueños de esclavos se hicieron cristianos y los más ricos y cultos lograron hacerse con el liderazgo en las comunidades cristianas. Gradualmente, estas comunidades se fusionaron en una organización muy disciplinada: la Iglesia, dirigida por obispos. Al mismo tiempo, se formó un «canon» de escrituras sagradas, y se elaboró un conjunto de rituales oficiales que servían para aglutinar a la comunidad de los fieles (bautismo, comunión…) (Casanova, 2021:376-382).

La salida «al mundo» de una pequeña secta como el cristianismo no favoreció la práctica de la comunidad de bienes que se observaba, por ejemplo, en la secta cerrada de Qumrán, aunque en la literatura cristiana primitiva se encuentran rastros de tales propósitos, que pronto degeneraron en caridad ordinaria (Hechos 2:44, 45; 4:34, 35). Todas las conjeturas relativas al «comunismo cristiano» primitivo se fundan en estos párrafos. Pero esta descripción, hecha cuando Jerusalén ya había sido destruida, aunque es claramente edificante, solo perseguía el propósito de que esa primera comunidad sirviera de modelo para otras. No obstante, la irrealidad del relato se hace patente si lo comparamos con lo que se dice en otros pasajes del mismo texto, así como en las epístolas de Pablo, sobre la situación de los pobres, o sobre las disputas en el seno de estas comunidades.

Después de todo, la predicación cristiana, con todos los ataques iniciales contra la riqueza, no tenía un carácter social claramente expresado. Aunque los cristianos apelaban a los mendigos, huérfanos, viudas, lisiados, pecadores, prostitutas, —es decir, todos los que estaban fuera de los vínculos sociales admitidos— y aquellos que, según las ideas antiguas, estaban en una posición marginal, su prédica estaba dirigida a los individuos y no a los sujetos sociales; por otra parte, ayudar a los pobres no significaba que los pobres pudieran vivir a expensas de la comunidad cristiana. Los llamamientos al trabajo aparecen en varias epístolas de Pablo: «Quien no quiera trabajar, que no coma» (2 Tes. 3,10). Así, las comunidades cristianas lucharon contra

la psicología parasitaria, que se había desarrollado entre los desclasados en las ciudades antiguas.

El «socialismo» evangélico no implicaba, en el mejor de los casos, más que el desprecio de las riquezas y la condena de la avaricia, tal y como se manifiesta, entre otros, en Comodiano, el primer poeta cristiano en lengua latina. En su *Carmen apologético* no duda en escribir que los ricos no se detienen ante ningún delito, que roban, saquean y chupan la sangre de los pobres, para cebarse como los cerdos (*Dum modo laetentur saginati vivere porci*) (*Carm. apol.*, 19). (Boissier, 1903:35-43). Y aun a ese respecto, las informaciones que tenemos son contradictorias e imprecisas. Así que solo queda de cierto el llamamiento de los Evangelios a la caridad.

Los cristianos, en esencia, no conocían ninguna forma de mejorar realmente la situación de los pobres. Al no aceptar la sociedad que los rodeaba, al mismo tiempo, no podían cambiarla, ni imaginar concretamente ninguna otra en este mundo. En estas condiciones, la búsqueda de la limpieza espiritual, la fe en una recompensa en el cielo, ocupan un lugar cada vez más importante en la enseñanza cristiana. Más tarde, cuando tanto la idea de propiedad común como la expectativa de la venida inminente del Reino de Dios perdieron relevancia en la iglesia ya constituida como institución, estos atributos del cristianismo primitivo pasaron a los herejes tardoantiguos y medievales, quienes se consideraban los verdaderos sucesores de la «comunidad apostólica» original y expresaron su protesta no solo contra «este mundo», sino también contra la misma Iglesia que se alió con el Estado. Como sentencia, Max Beer: «En el siglo IV se hizo el cristianismo una religión conservadora y el comunismo se refugió entre los herejes y en los claustros» (Beer, 1973:73).

Es cierto que desde finales del siglo II el cristianismo, como nuevo paradigma ideológico, creció rápidamente, pero hasta fines del siglo IV, en el que la gran mayoría de la población del Imperio, entre el setenta y el 80 % era ya cristiana, la población pagana siguió siendo mayoritaria o muy numerosa, por tanto, la propaganda oficial sobre la Edad de Oro continuó vigente.

Ya hemos dicho que las Edades de Oro se proclamaban casi con cada nuevo emperador[35], y aunque algunos intentaron galvanizar la creencia de las masas sobre esa pretendida Edad de Oro presente o venidera, estos intentos generalmente no dieron el resultado apetecido, e incluso terminaron por producir en muchos una cierta «reacción alérgica». Para el historiador Dión Casio, el reinado de Cómodo (161-192 e. v.) marcó la transición de un reino de oro y plata a uno de óxido y hierro (*Historia Romana,* 72, 36, 4). Así, la edad presente aparecía cada vez más, y para un número considerable, como la peor de las edades, aunque no sucedía lo mismo para sus enemigos los bárbaros[36]. Esta actitud inconformista hacia el «siglo» encontraba su eco en la ideología del cristianismo primitivo.

Con la crisis del siglo III, la propaganda se desplegó más ampliamente para revelar necesarias y abundantes promesas en un futuro muy cercano. El año 248, siendo el milésimo de la historia de Roma, fue celebrado con juegos de extraordinaria riqueza y anunciado por una variedad de tipos de monedas en todo el Imperio. Todas ellas enfatizaban las nociones de victoria, concordia y, sobre todo, de renovación perpetua. De ahí el fénix sentado en el Templo de Roma Eterna, que debía su consagración a este glorioso cumpleaños. Roma era ciertamente eterna. Se habían garantizado, otros mil años, un *saeculum novum*. En el corto reinado de Probo (276 a 282) se volvió a proclamar de nuevo la Era de bienaventuranza. «Ciertamente, Probo prometía un siglo de oro», con lo que seguramente quería decir (creían los contemporáneos) un mundo sin impuestos y de paz universal (H. A. *Probo*: 23, 2).

El último proyecto utópico antiguo que conocemos es «Platonópolis», la ciudad ideal del filósofo neoplatónico Plotino, y lo primero que debemos decir es que no sabemos gran cosa de él. Plotino fue un gran metafísico y, según sus contemporáneos, un mago que dominó la técnica egipcia de revivir estatuas y expulsar malos espíritus. Sus textos, recogidos por Porfirio de Tiro en la colección *Enéadas*, están dedicados al Uno, principio universal y eterno de todo. El mismo Porfirio nos cuenta que:

> «El emperador Galieno y la mujer de este, Salonina, honraron altamente y veneraron a Plotino. Y este, aprovechándose de la amistad que le dispensaban, les pidió que restauraran una ciudad de filósofos que era fama que había existido en la Campania, pero de las que por lo demás no quedaban más que ruinas; que, una vez fundada la ciudad, se le hiciera donación de la comarca circunvecina; que sus futuros habitantes se rigieran por las leyes de Platón y que a la ciudad se le pusiera por nombre «Platonópolis». Y Plotino mismo se comprometía a retirarse allá con sus compañeros. Y facilísimamente se le habría cumplido este deseo a nuestro filósofo, si no lo hubieran impedido algunos de los cortesanos del soberano por envidia, o por inquina, o por algún otro motivo de mala ley» (Vida de Plotino, 12, 5-10).

Podemos considerar que se trataba de la restauración de una propiedad concebida previamente para la práctica de la vida filosófica tres siglos antes. Esta petición se fundaba en que el círculo de Plotino gozaba de un reconocimiento oficial entre la aristocracia romana. Contaba entre sus discípulos y oyentes con senadores, y gozaba de la amistad personal del emperador Galieno y de la emperatriz Salonina. No obstante, el filósofo supo moverse en ese mundo político con prudencia sin levantar recelos. Plotino vivía en casa de una rica aristócrata romana, Gémina, adopta así el modelo social del filósofo huésped de una importante familia, que ejerce la función de pedagogo, consejero y guía espiritual. En la casa de Gémina Plotino no enseñaba a la manera de un filósofo de salón, sino que realmente dirigía una comunidad organizada e inspirada por preceptos pitagóricos: el vegetarianismo, la sobriedad, la reducción del tiempo de sueño, el rechazo a ir a los baños públicos y el celibato, lo que podemos poner en relación también con los principios pitagóricos de la comunidad de bienes y de la firme amistad que unía a los miembros de una escuela (Zamora, 2010:65-66).

Plotino, aprovechándose de su relación con el emperador filoheleno Galieno, pretendía retirarse de este mundo con sus discípulos a una ciudad-convento, huir de su tiempo y volverle la espalda al mundo que le circundaba. Platonópolis sería, como la ciudad platónica para filósofos, una torre de marfil del neoplatonismo.

John Rist, autor de una excelente monografía sobre Plotino, escribe que, probablemente, la propuesta fue rechazada no por las maquinaciones de los cortesanos, como apunta Porfirio, sino por la imposibilidad de llevarla a cabo. Habría sido difícil encontrar veteranos del ejército romano dispuestos a vivir bajo las leyes de Platón. «Las ciudades antiguas necesitaban ciudadanos, gobernados, que serían los veteranos y sus familias, y gobernadores, en este caso aplicando las leyes de Platón, que serían Plotino y sus amigos… Pero las posibilidades de fracaso eran claramente enormes» (Rits,1967:14).

Lo que sí parece cierto, es que Platonópolis no iba a ser una utopía social. Si se revisan los cincuenta y cuatro tratados de Plotino, que Porfirio distribuye en seis *Enéadas*, comprobamos que no dedica ningún escrito específicamente a la teoría política o a la sociedad. Dominic O'Meara pretende demostrar, —en su afán de enaltecer la importancia del pensamiento político entre los neoplatónicos— que si sus reflexiones morales tuvieron poco éxito en la práctica de su tiempo, sí contribuyeron a formar los esquemas políticos de los escritores cristianos o islámicos posteriores, como Eusebio, obispo de Cesárea, el PseudoDionisio, o en el siglo IX el proyecto de alFarabi de un «Estado perfecto» como una versión islámica de una Platonópolis neoplatónica (O'Meara, 2003:143).

«Platonópolis» nunca fue pensada como el «sueño utópico» de una sociedad mejor y más igualitaria. Para Plotino las virtudes políticas eran secundarias, y es qué nuestro filósofo, como en tantos otros de los pensadores clásicos, subyacía una división tajante entre el hombre sabio y virtuoso, y el resto del mundo, que era el vulgo sin más, el vulgo que precisaba de la dirección del sabio virtuoso. Según Plotino, que afirmaba la bondad del cosmos, el hombre sabio podía, gracias a la ascesis, obtener la felicidad a través de la unión con el Uno, que se correspondería con la idea del Bien supremo. Claro está que a eso solo podían aspirar los «virtuosos» y no el «vulgo vil, que es algo así como el manufacturero de los productos necesarios para los más dignos» (*Enéadas*, II, 2, 9, 5). De ahí que: «las ciudades bien gobernadas no son las que están compuestas por hombres iguales. Ocurre como si se censurara a un drama, porque todos sus personajes no son hé-

roes, sino que uno es criado, otro un hombre rudo y mal hablado; si se suprimen los papeles inferiores, pierde su belleza, pues solo está completo con ellos» (*Enéad*as, III 2.11.12-16).

La época en la que Plotino vivió y desarrolló su filosofía fue un periodo caracterizado por grandes convulsiones en el Imperio romano, y una de las épocas más turbulentas y catastróficas de la historia de Roma. Fue el momento de la gran crisis del siglo III, que abrió todo un período que Dodds (1965) denominó: «la época de la angustia».

La llamada crisis del siglo III fue una crisis de la economía esclavista, cuya salida no podía ser sino un cambio profundo de las fuerzas del trabajo y por ende de todo el sistema productivo. Todo hace pensar que la reducción de la principal fuente de esclavos, los prisioneros de guerra, influyó negativamente sobre el sistema esclavista. Cuando dejó de haber una gran reserva de ellos fue cuando se planteó con más agudeza el problema. Justamente porque el esclavismo no producía ya un excedente tan grande como en los tiempos más prósperos de Roma, las clases propietarias tuvieron que presionar más a los pobres de condición libre, mientras que suavizaban el trato a los esclavos cada vez más escasos. Así los colonos, aunque fueran libres, se sumaban a los esclavos para conformar la capa inferior de la población. La condición legal, libre/esclavo, quedaba difuminada por la realidad económica, al tener que depender ambos de los poderosos señores de la tierra.

Fue durante el reinado de Marco Aurelio cuando se quebró el precario equilibrio que había caracterizado hasta entonces el gobierno de los antoninos, y esa quiebra se inició en el mecanismo que precisamente había forjado la grandeza de Roma. Con la conquista de la Dacia por Trajano, la potencia bélico-expansiva del Imperio Romano llegó a su límite. La guerra será, por tanto, un factor relevante a la hora de poder explicar la crisis que se iniciaba y que iba a conducir al final del mundo antiguo. Si las fuerzas militares de la sociedad esclavista empezaban a debilitarse, los bárbaros podían pasar al ataque, y así lo hicieron. Quienes antes habían sido principal objeto de explo-

tación, se transformaron en una espantosa amenaza para los explotadores. Marco Aurelio, «El emperador filósofo», pasó realmente la mayor parte de su reinado en los campamentos militares, afanándose por restaurar las fronteras y el poder de Roma, y el peligro mayor era, sin duda, el que se presentaba en los limes danubianos. Desde el comienzo de su reinado se había iniciado una encarnizada lucha con las tribus germanas de los marcomanos y cuados, y otros pueblos germánicos, así como con las tribus tracias y sármatas, pueblos que vivían al norte del Danubio. Este fenómeno de presión sobre los limes por parte de los pueblos bárbaros ya no iba a cejar, con altibajos, en los siguientes trescientos años, hasta que definitivamente la parte occidental del Imperio desapareció como tal en el 476, cuando el hérulo Odoacro, tras deponer a Rómulo Augústulo el último emperador, se convirtió en rey de Italia.

Todas esas manifestaciones se tradujeron en una vertiginosa variedad de diferentes tipos de conflicto: motines en el ejército, sublevaciones nativas contra el dominio romano, incursiones bárbaras, revueltas de esclavos, disturbios en la ciudad de Roma, distintos tipos de conflictos en las ciudades de Italia y provincias, enfrentamientos entre las comunidades vecinas, y revueltas de los gobernadores provinciales con ambiciones imperiales. Todas estas alteraciones se nos presentan en las fuentes con distintas denominaciones: *motus*, *tumultus*, *seditio* y toda una red de metáforas relacionadas.

Marco Aurelio ya tuvo que enfrentarse a la revuelta de los Bukoloi en Egipto (Dión Casio, LXXI, IV; H. A., *Marc. Aurel*, 21, 2; *Avidio Casio*, 6, 7), a comienzos de la década del 170, ilustrada por Heliodoro en su novela *Etiópicas*. La rebelión, dirigida por un sacerdote al que se conoce por el nombre de Isidoro, fue aplastada no sin cierta dificultad por Avidio Casio, antes de convertirse él mismo en rebelde.

En opinión de Richard Alston, «los Bukoloi eran probablemente ladrones hereditarios, cuya vinculación con los pueblos vecinos, en el mejor de los casos, tenía que ser incómoda» (Alston,1998:85). Eran vistos como personas que deberían, teóricamente, estar dentro de la

órbita del control estatal romano y, sin embargo, permanecían obstinadas y rebeldemente fuera de él, como un pueblo de bandidos (Shaw, 1984:362).

Aunque también la hemos de considerar como una forma de resistencia de la vieja cultura egipcia frente al imperialismo. Una prueba literaria de esa resistencia, sobre todo del sacerdocio egipcio frente a griegos y romanos, es el llamado *Oráculo del alfarero*, obra escrita a mediados del siglo II (a. e. v.), que pretendía ser una profecía hecha por un viejo alfarero a un faraón llamado Amenofis. En su primera parte, el Oráculo recuerda —por la descripción que hace de las catástrofes que se abatirán sobre Egipto— a las Admoniciones de Ipuwer, escritas mil años atrás y de las que ya hablamos en un capítulo anterior. Pero la idea principal del texto, —escrito en clave apocalíptica por los males provocados por el invasor— es terminar transmitiendo un mensaje esperanzador, con ecos cristianos, ya que finalmente se impondrá un faraón capaz de proteger a Egipto de los extranjeros, y con su reinado traerá una auténtica Edad de Oro:

> «La conclusión de los males llegará cuando se produzca la caída de las hojas en el Egipto de los extranjeros. La ciudad de los que usan el cinto será incinerada como en mi viejo horno de alfarero, a causa de las iniquidades que cometieron… Luego el país crecerá, cuando durante cincuenta y cinco años el que está bien dispuesto, el rey, el dispensador del bien, nacido del Sol, establecido por la gran diosa Isis, esté cerca, para que los supervivientes oren por la resurrección de los que murieron antes, para que puedan participar también de las cosas buenas. Al final de todo esto, los árboles echarán hojas y el Nilo abandonado se llenará de agua, y el invierno, habiendo sido despojado de su vestimenta natural, seguirá su propio ciclo. Y el verano tomará su propio curso, y los vientos estarán bien ordenados y soplarán suavemente» (Griffiths,1983:287-291).

Casi al mismo tiempo que esto ocurría en Egipto, se declaraba otra insurrección en el norte de África, en Mauritania. La presencia de Roma en el norte de África fue tan conflictiva como en cualquier otro punto del Imperio. El modelo romano de ocupación era puramente colonial y buscaba de forma predominante la explotación eco-

nómica. No podemos olvidar que África era, junto con Egipto, el granero de Roma.

La Mauritania tingitana comenzó a experimentar cierta agitación bajo el reinado de Marco Aurelio. Como podemos imaginar, resulta difícil reconstruir con alguna precisión el desarrollo de los acontecimientos, ya que hay que tratar de hacer coincidir los escasos datos de la *Historia Augusta* con la información obtenida de varios documentos epigráficos. Sabemos que en 171 una expedición de los moros incluso cruzó Gibraltar y saqueó la Bética. La proximidad de las costas de España, y la posibilidad de llegar a ellas tras un viaje relativamente corto, facilitaban este tipo de expediciones de rapiña (Bénabou, 2005:149). Finalmente, el emperador Marco Aurelio logró restaurar la paz a través de métodos militares y diplomáticos, paz que duraría aproximadamente un siglo.

También los motines urbanos nacidos de la carestía siguieron estallando episódicamente en distintas ciudades. El caso más llamativo de revuelta urbana se produjo en el reinado de Aureliano (270-275 e. v.). El motivo inicial nada tenía que ver con la escasez, ya que la revuelta parece haber sido causada por el hecho de que los acuñadores de moneda estaban acostumbrados a robar la plata usada en la acuñación, llegando a depredar un 54% del contenido, en comparación con otras cecas, como la de Tarraco o Antioquía. Aureliano quería eliminar esta práctica para devolver algo de valor a la moneda circulante, y sometió a juicio al *rationalis* Felicísimo, responsable de la ceca. Lo que podía haber sido un conflicto que afectara a un par de centenares de personas se transformó en toda una revuelta urbana que se extendió por las calles, llegando a involucrar a miles. Este hecho solo se puede explicar porque la rebelión de Palmira en Egipto probablemente había reducido el abastecimiento de cereales a Roma, propalando el descontento. Aureliano reprimió la revuelta *manu militari*, produciéndose una auténtica batalla en la colina de Celio, en la que algunos historiadores hablan de 7000 soldados muertos (H. A. *Aureliano* 38, 4). La mayor parte de los rebeldes fueron ejecutados y la ceca de Roma fue cerrada temporalmente.

Una década antes, tal vez en el 263 o en el 264, había estallado una rebelión de esclavos en Sicilia. Este tercer levantamiento siciliano es la única rebelión de esclavos en el siglo III mencionada por las fuentes. Fue la última sacudida de estas características y solo nos ha llegado de ella una breve referencia. Quizás una parte de los pobres rurales y urbanos se pudo unir al movimiento, pero, desafortunadamente, no conocemos ningún detalle sobre esta última rebelión.

> «En fin, como si todas las regiones del Imperio se hubieran sublevado, como si se hubiese producido la conjuración de todo el mundo, surgió también en Sicilia una especie de guerra servil, secundada por ladrones y vagabundos, que muy a duras penas pudo ser subyugada. (H. A. Los dos Galienos, 4, 9).

Sabemos algo más del bandidismo en esta época. El ladrón, que no era un esclavo fugitivo, un desertor o un pastor abigeo de ganado, era un «*inope*», «*egentes*», «*plebei*», «*humiles*», «*humiliores*», en definitiva, un marginal o miembro de las clases bajas, por eso, podemos concluir que, como ha ocurrido tantas veces a lo largo de la historia, «los grupos de bandoleros más significativos, en general, parecen haber actuado por una necesidad impuesta por la pobreza» (Riess, 2011). Estos *latrones* quedaban casi siempre «fuera de la ley» porque eran generalmente tratados más allá de los límites del derecho penal (Shaw,1984:324). La mayoría de ellos, terminaban siendo capturados vivos, y eran crucificados en los mismos lugares donde solían operar o donde habían perpetrado su último golpe para así intimidar a la población y «consolar parientes y vecinos de las personas que mataron» (Digesto, XLVIII, 19, 28, 15).

Claro está, que como ya hemos apuntado en otros casos, el término «ladrón» se podía aplicar por las autoridades a otros supuestos que solo guardaban una relación tangencial con el bandidismo entendido de modo vulgar. Así, en el edicto de Marco Aurelio de 167, los cristianos, que eran considerados peligrosos para la paz pública, se equiparaban con los *latrones* (Tertuliano, *Apología* 10). Este fenómeno de ambigüedad conceptual con el término «ladrón» u otros similares, como «bandido», ha llegado hasta nosotros. Los alemanes, durante la

Segunda Guerra Mundial, cuando se referían a los resistentes en los países ocupados los llamaban bandidos, ladrones o terroristas (Zentner, 1970:339, 368…) y el régimen franquista llamaba a los maquis de la posguerra «bandidos» (Eyre, 2000:106).

Veamos un caso conocido por todos. A comienzos de nuestra era, Jerusalén se prepara para celebrar la gran fiesta judía de la Pascua. A la ciudad han peregrinado miles de personas procedentes de todo Israel y la diáspora. El procurador romano se ha desplazado con este motivo a la ciudad, para intervenir en el caso de que se produzcan altercados por la celebración, como ya ha ocurrido en otras ocasiones. La víspera del gran día, las autoridades conocen un hecho lamentable en el patio del templo. Un grupo de galileos, con su cabecilla al frente, ha atacado a los cambistas y vendedores que trabajan en ese lugar, golpeándolos y derribando sus puestos y tenderetes. Antes de que la guardia del templo pudiera intervenir, los bandidos se han dispersado y huido.

Al atardecer, los informantes, que están infiltrados en todos los lugares públicos, comunican a las autoridades que han localizado a los *latrones* a las afueras de la ciudad, en un lugar conocido como Monte de los Olivos donde han acampado. Se prepara rápidamente un destacamento de policía para apresar a los galileos durante la noche, el grupo irá acompañado por un arrepentido que ha asegurado a los guardias que reconocerá y delatará, mediante una señal convenida, al jefe de la banda.

Los galileos, al advertir la presencia del retén de guardias y soldados, se aprestan a ofrecer resistencia. Corre la sangre y hay algún herido entre las fuerzas del orden, pero la superioridad numérica y la eficacia de la tropa rápidamente pone en fuga a la partida, aunque su jefe, víctima de la traición de uno de los suyos, termina siendo apresado…

A la mañana siguiente, junto con otros dos bandidos que habían sido capturados con anterioridad, el galileo comparece ante el procurador romano, que limita su actuación a un breve interrogatorio y

a una condena a muerte por crucifixión como era lo habitual. Los tres reos son colgados en un lugar próximo a una de las puertas de la ciudad que se utiliza para este tipo de ejecuciones. No obstante, antes de que caiga la noche, los tres cadáveres deberán de ser descolgados para que la festividad que comenzará al día siguiente no quede mancillada por la impureza. Tiempo después, algunos miembros de la banda del galileo ejecutado, al que consideraban un líder portentoso, hacen correr la idea de que realmente no ha muerto y comienzan a verlo y a reconocerlo en diferentes lugares.

Dos mil años después, el bandolero Emiliano Zapata, que había venido actuando en la región de Morelos, en el convulso México de comienzos del siglo XX, —odiado por las autoridades, pero alabado por los indígenas y los campesinos— caía muerto en una emboscada, víctima también de la traición. Décadas después, finalizado el siglo, muchas gentes en Morelos seguirán sosteniendo que realmente Zapata no había muerto y que le habían visto en los sitios más distintos[37] (Taboada, 2012:85-95).

Estos dos ejemplos evidencian la compleja naturaleza que puede llegar a adquirir este tipo de delincuencia, a caballo entre lo que consideraríamos el delito vulgar, lo social, lo político e, incluso, lo religioso. El delincuente común puede llegar a metamorfosearse para terminar adquiriendo con el tiempo otro perfil. En febrero de 1946, Malcolm Little fue condenado a diez años de cárcel por robo. Tras siete años en prisión, el joven negro se convirtió en Malcolm X y su influencia en la vida social y política estadounidense fue enorme. En muchos casos recientes, incluso la percepción delictiva y ética del sujeto ha variado enormemente en muy poco tiempo. Nelson Mandela, líder del Movimiento Nacional Africano, pasó 27 años en la cárcel acusado de terrorismo, por ser el fundador del Umkhonto we Sizwe, organización responsable de distintos atentados en Sudáfrica con numerosas víctimas. Sin embargo, en 1993 Mandela recibió el Premio Nobel de la Paz.

Todo esto nos sirve para poder entender mejor si algunos *latrones* romanos del Imperio eran algo más que vulgares salteadores de ca-

minos. Uno de los primeros historiadores en reconocerles una dimensión distinta a la puramente delictiva fue Dmitrev, que en fecha tan temprana como 1951 escribía: «No todos los *latrones* de las fuentes eran simples ladrones ordinarios… Un estudio cuidadoso del movimiento de los *latrones* revela que fue una forma espontánea de protesta de amplias masas del pueblo contra la esclavitud, una forma especial de la lucha de clases de los oprimidos» (Dmitrev, 1951:64-65).

En 1958, el historiador británico Hobsbawm publicó un libro titulado *Rebeldes primitivos* en el que analizaba distintas formas «primitivas» o «arcaicas» de agitación social, entre ellas el bandolerismo que denominó «bandolerismo social», y que describía como un fenómeno universal que permanece virtualmente igual a sí mismo, y que es poco más que una protesta endémica del campesino contra la opresión y la pobreza: un grito de venganza contra el rico y los opresores.

Unos diez años después, el mismo Hobsbawm publicó otro libro titulado *Bandidos*, en el que reaparecía el arquetipo del bandolero o bandido social, aunque en esta ocasión centraba esta figura en «ciertos tipos de bandidos que eran portadores de justicia y redistribución social». En definitiva, la preocupación de Hobsbawm era destacar a esos bandidos, grandes y pequeños, que parecían tener a Robin Hood como prototipo. Estos hombres no son considerados como simples criminales por la opinión pública. Son campesinos forajidos, «a quienes el señor y el Estado consideran criminales [pero que] son héroes para el pueblo…» Hobsbawm pone el énfasis en que es esta relación perceptiva el criterio por el cual se separa al bandolero social del delincuente común (Hobsbawm, 2001:18-20).

En este sentido, Antonio Gramsci, ya señaló cómo el bandidismo se confunde con la lucha de clases, pero esta se traduce en este caso en «chantaje, incendio provocado de los bosques, mutilación del ganado, secuestro de mujeres y niños; asaltos a las oficinas municipales: una forma de terrorismo elemental, sin consecuencias estables y eficaces» (*L'Ordine Nuovo*, 2 agosto 1919). En otro escrito, muchos años después, seguía considerando el bandidismo como una forma brutal y poco eficaz de la lucha de clases. «En la Romaña y en las Mar-

cas: en este periodo y hasta el 70 (de 1800) —incluso después— con el nombre de bandolerismo se entendía casi siempre el movimiento caótico, tumultuoso y salpicado de ferocidad, de los campesinos para adueñarse de la tierra» (*Cuadernos de la cárcel*, 19, (X) 1934-1935).

Todos estos estudios y reflexiones nos sirven para incorporar el bandidismo como un elemento más de la conflictividad social en el mundo romano. Sin embargo, no son tantos los *latrones* famosos que quedaron registrados para la historia. Quizás el más conocido fue Bulla Félix, que actuó durante el reinado de Septimio Severo, el emperador usurpador. Dión Casio nos dejó un apunte sobre él en su obra.

> «Por aquel entonces, un italiano llamado Bulla reunió una banda de ladrones de unos seiscientos hombres y durante dos años siguió saqueando Italia bajo las mismas narices de los emperadores y de una multitud de soldados. Pues, aunque fue perseguido por muchos hombres y pese a que Severo siguió ansiosamente su rastro, nunca fue realmente visto cuando se le creía ver, nunca se le halló cuando se pensaba haberlo encontrado y nunca se le capturó cuando se creyó haberlo capturado, gracias a sus grandes sobornos e inteligencia…
>
> Una vez, cuando dos de sus hombres habían sido capturados y estaban a punto de ser entregados a las bestias salvajes, hizo una visita al guardián de la prisión, fingiendo que era el gobernador de su distrito natal y necesitaba algunos hombres de tales y cuáles características, liberando y salvando así a sus hombres. Y se aproximó al centurión que estaba tratando de exterminar a la banda, y se acusó el mismo, fingiendo ser otro, y prometió al centurión que, si lo acompañaba, le entregaría al ladrón. Así, bajo el pretexto de que lo estaba guiando hacia Félix, que era otro nombre por el que se le llamaba, lo llevó hasta un desfiladero plagado de matorrales y lo capturó con facilidad. Luego, disfrazado con la vestimenta de un magistrado, subió a un tribunal y, habiendo convocado al centurión, hizo que afeitaran parte de su cabeza y dijo a continuación: "Lleva este mensaje a tus amos: Alimentad a vuestros esclavos, para que no se entreguen al bandolerismo"… Finalmente, el ladrón fue detenido mientras dormía en una cueva. Papiniano, el prefecto del pretorio, le preguntó: "¿Por qué te

convertiste en ladrón?". Y él replicó: "¿Por qué eres tú, prefecto?". Más tarde, tras la debida proclamación, fue entregado a las bestias salvajes y su banda quedó quebrantada hasta el punto de quedar disuelta pese a tener una fuerza de seiscientos hombres» (Dion Casio, LXXVII, 10).

Bulla Félix parece que era escurridizo, y su manera de humillar a sus perseguidores no era derrotándolos en batalla, sino burlando los cercos que le tendían. En la contestación que le dio al prefecto se deja ver la huella del pensamiento cínico que continuó vivo a lo largo de todo el mundo antiguo. Pero Bulla ni siquiera era un guerrillero, ya que operaba libremente sin perseguir ningún objetivo que no fuera el lucro. Esta habilidad para huir de sus captores se apoyaban, nos dice Dión Casio, en algo fundamental para la supervivencia del bandido, los contactos, los informantes e, incluso, los apoyos. Como sostiene Anton Blok es fundamental el sistema de protecciones y apoyos que se le brindan al bandido. «Los bandidos dependían de otras personas… No podemos entender el comportamiento de los bandidos sin referencia a otros grupos, clases o redes con las que los bandidos formaron configuraciones específicas de individuos interdependientes» (Blok, 1974:99).

¿Quién pasaba información a Bulla Félix? ¿Los esclavos que veían con simpatía su desafío al orden establecido? ¿El lumpen de los bajos fondos romanos, que se mostraban solidarios con su colega, o que se beneficiaban en algo de esa información? ¿Corruptos entre las mismas filas de las autoridades? Nunca lo sabremos, pero sí estamos seguros de que hubo segmentos de la sociedad romana que vieron con simpatía e incluso apoyaron las actividades de Bulla Félix.

Bulla Félix ya reunía en su tiempo todos los rasgos del bandido de leyenda, del arquetipo de delincuente popular, del mito con el que se envuelve a algunos fuera de la ley. Esto hace decir a Grunewald que «Para ser franco, los bandidos históricos no son diferentes de los ficticios. Debe decirse que tal similitud no debe llevarnos a la conclusión de que los bandidos ficticios fueron extraídos de la vida, sino exactamente, al contrario, que en la narración de sus historias los ban-

didos históricos se convirtieron en figuras románticas» (Grunewald, 2004:8).

El otro *latron* del que tenemos una noticia algo extensa en las fuentes, es Materno, un desertor convertido en bandido que operó al comienzo del reinado de Cómodo (31 de agosto de 161 a diciembre de 192). Si atendemos a la cronología, deberíamos haber tratado su historia antes que la de Bulla Félix, pero hemos considerado mejor hacerlo ahora en función de las posibles relaciones que se pudieran establecer entre Materno y los acontecimientos que narraremos después. La referencia que mencionamos sobre este personaje aparece en la obra *Historia de Roma* de Herodiano (178-252 e. v.), casi contemporánea a la de Dión Casio, que vivió del 155 al 235, pero en la que no encontramos ninguna mención del bandido, ya que parte de la obra de Casio se ha perdido.

En su libro, Herodiano, tras dar noticia de un complot palaciego en la corte de Cómodo, escribe sobre el tal Materno:

> «No mucho tiempo después otra conspiración semejante se tramó contra Cómodo. Materno era un ex soldado de extraordinaria osadía; había desertado de su puesto y había persuadido a otros a que abandonaran el servicio con él. Después de haber conseguido reunir en poco tiempo una numerosa banda de criminales, comenzó a realizar correrías de saqueo por aldeas y campos. Pero, cuando se hubo hecho dueño de importantes sumas de dinero, reunió un verdadero ejército de malhechores con promesas de ingentes recompensas y de participación en el reparto del botín. Esto hizo que de la calificación de bandidos pasaran ya a la de enemigos. Pues ya dirigían sus ataques contra grandes ciudades, en las que violentaban las cárceles y libertaban a los presos de sus cadenas, sin importarles la causa de sus condenas; y, garantizándoles la impunidad, se los ganaban para su causa a cambio del beneficio.
>
> Asolaron todo el territorio de los Celtas y España y atacaron las ciudades más importantes y, después de incendiar algunas y saquear las restantes, se retiraron. Cuando estos hechos llegaron a oídos de Cómodo, preso de ira y amenazante, escribió a los gobernadores de las

> provincias acusándoles de negligencia y les ordenó que reunieran un ejército contra los bandidos. Enterados estos de que una fuerza se preparaba contra ellos, abandonaron las regiones que habían devastado y a escondidas, por atajos de difícil tránsito, en pequeños grupos se introdujeron en Italia.
>
> Materno ya estaba forjando planes sobre el imperio, entre otros importantes asuntos… En consecuencia, maquinó el siguiente plan… Creyó que, si se disfrazaba de pretoriano y armaba del mismo modo a los suyos y, luego, se mezclaba entre la multitud de guardias, de tal manera que fuera considerado como parte integrante de la comitiva, nadie estaría prevenido cuando se abalanzara inopinadamente sobre Cómodo y lo mataría. Pero lo traicionaron algunos de los suyos que llegaron antes a Roma y descubrieron la conspiración. (La envidia los impulsó a esto, ante la perspectiva de tener un jefe emperador en lugar de bandido)» (I, 10).

Los antecedentes de este soldado también nos son desconocidos. La primera noticia que tenemos de él es que desertó, posiblemente, hacia el final de las guerras marcomanas (Birley, 2002:74). Lo que parece cierto es que su deserción no se debió a la falta de valor, ya que Herodiano nos dice que Materno era un personaje de «extraordinaria osadía».

No obstante, su banda creció de tal modo que las autoridades dejaron de considerarla una mera partida de *latrones* a la que se podía combatir con operación policial, para enfrentarse a ella como en una guerra en toda regla, incluso con una declaración religiosa formal en Roma, declarándola un *iustum bellum*. Así, Materno también pasó a ser considerado un enemigo del Estado; ya no era un *latron* sino un *hoste*, que lideraba la *Bellum desertorum* o Guerra de los Desertores (H. A. *Cómodo*, 16. 2)

La lucha alcanzó tal magnitud que Alfóldy asegura que «en verano (entre julio y agosto) de 185 d. C., Materno decidió atacar Argentoratum (Estrasburgo) y que el clímax en el asedio de la *legio* cercada en su fortaleza por parte de los insurgentes se debió alcanzar alrededor de la segunda mitad de 185 o principios del año siguiente»

(Alfóldy, 1971:372). A pesar de lo escasamente creíble de esta hipótesis, la teoría del cerco frustrado por parte de Materno a un campamento romano donde se acuartelaba toda una legión, ha sido aceptada por otros estudiosos. Ireneusz Łuć, que no tiene ningún reparo en aceptar que «desde la perspectiva de los bandoleros, lo más importante siempre fue su botín» añade, de modo incomprensible, que esta motivación fue la que prevaleció en Materno y sus hombres "cuando decidieron atacar esta estación militar y civil" (Łuć, 2020:82).

Después de este hecho tan discutible, lo que nos dice Herodiano también nos resulta desconcertante. Según el historiador griego, los bandidos, al saber que se preparaba un fuerte ejército para combatirlos, «abandonaron las regiones que habían devastado y a escondidas, por atajos de difícil tránsito, en pequeños grupos se introdujeron en Italia». Hasta ahora, Materno, dedicado al pillaje, había logrado reunir un contingente tan numeroso como para plantearse, según algunos, atacar, nada menos, que a toda una legión; sin embargo, al haber fracasado en ese intento, su ejército se «divide en pequeños grupos» para entrar en Italia. Si esta «larga marcha» también resulta poco verosímil, el motivo que la anima sencillamente resulta increíble, ya que el hasta ahora bandido, quiere perpetrar un magnicidio asesinando a Cómodo con la finalidad de acceder él mismo a la púrpura. Esta segunda parte del relato herodiano, en la que Materno fracasa en su intento de aparente golpe de Estado al ser traicionado por sus hombres y termina ejecutado, es tenida por la mayoría de los estudiosos como una fantasía novelística que perseguiría distintos motivos según diferentes interpretaciones.

Lo cierto es que *Bellum Desertorum* sigue siendo uno de los conflictos más misteriosos de la historia social romana. No obstante, tal vez lo más relevante de la actuación de Materno es que se le puede considerar el antecedente de la alteración social de mayor calado y duración del Imperio tardío. El conflicto al que nos referimos será conocido con el nombre de bagaudas.

En los dos últimos siglos del Imperio de Occidente, las condiciones de vida se hicieron más duras para muchos, y el marasmo pro-

vocado por las invasiones agravó la situación que ya había comenzado con la crisis del siglo III. Libanio (314-394), un autor pagano de la época, denunciaba cómo los recaudadores de impuestos y los magistrados, imponían cargas y aranceles tan pesados a los campesinos que se veían obligados a vender no solo sus parcelas, sino también a sí mismos, o huir de la esclavitud, cayendo en el robo (*Discursos II, Sobre los patronazgos*, XLVII, 7, 8). En la misma línea, Zósimo, escribiendo sobre las exigencias fiscales de Teodosio (379-395), apuntaba también que para muchas de las gentes sencillas era preferible el dominio bárbaro que la tiranía del fisco imperial.

> «Se pudo ver entonces cómo, si algo había sido preservado gracias al humanitarismo de los bárbaros, esto era sustraído en calidad de tributo… para atender a los impuestos decretados, con lo cual ciudades y campos todos estaban llenos de lágrimas y lamentos, no habiendo quien no llamase a los bárbaros y no reclamase su presencia» (Zósimo, Nueva Historia, IV, 32, 2).

Gregorio Magno, el primer monje pontífice y autor de la vida de San Benito de Nursia, el fundador del monacato europeo, pintaba en sus sermones, con un deje de desesperación, el impacto de las invasiones y la voracidad de los ricos y del Estado.

> «¿Qué nos puede agradar en este mundo en un momento así? En todas partes vemos dolor, en todas partes escuchamos quejas. En efecto, las ciudades han sido asoladas, las fortalezas arrasadas, las iglesias quemadas. Las haciendas se han despoblado de gente, y la tierra, abandonada por la totalidad de sus labradores, se encuentra vacía y en estado de abandono. Ningún propietario vive en ella. Las fieras salvajes han tomado posesión de los lugares que antes ocupaba la muchedumbre de los hombres. Y no sé lo que ocurre en otras partes del mundo, pero en esta tierra en la que vivimos no es que el mundo anuncie ya su fin, sino que claramente lo muestra» (La visión de Redento, 38, 3).

Viviendo ese presente, tal y como lo percibía Gregorio el Magno, no puede extrañarnos que la utopía, que había acompañado la historia del pensamiento europeo desde Platón, se eclipsara. Parece

como si las especulaciones sobre mundos mejores hubieran sufrido una quiebra de su continuidad al comenzar la Edad Media, así al menos lo han teorizado algunos estudiosos. «Los eruditos utópicos generalmente conceden que lo más cercano a la utopía que tuvo la Edad Media fue la idea medieval de la Nueva Jerusalén y la tierra de la Cucaña, pero, sin embargo, estos antecedentes fueron finalmente considerados no utópicos, el primero, porque significa un tiempo después y un lugar fuera de la historia, y el segundo, porque no es más que el cumplimiento de un deseo, una fantasía de placeres abundantes. Al final, incluso los antecedentes medievales venían a ratificar la ausencia de un pensamiento utópico en la Edad Media europea. Nada después de la República de Platón y antes de Tomás Moro» (Lochrie, 2016:3).

Ciertamente, a excepción de las utopías medievales citadas, o los propósitos pregonados de algunos herejes que anunciaban el milenio de tanto en tanto, la cultura cristiana oficial pareció ignorar la utopía durante el medievo. Se puede pensar, por supuesto, que la utopía murió durante algunos siglos y luego revivió con el Renacimiento, pero también podemos interpretar que solo se fue al convento[38].

Con el impacto de las invasiones, la situación de marasmo fue tal que las personas que podían huir de la barbarie no solo desaparecieron por completo, sino que se trasladaron a vivir en comunidades que en cierta medida recreaban el legado de Platón. Abandonaron su hogar, familia, y propiedades para vivir según una regla con 73 normas básicas, las ordenanzas que regían las vidas de los monjes en la orden fundada por San Benito. La utopía se convirtió así en su vida cotidiana y, por lo tanto, no hubo necesidad de recrearla de otro modo. Huyeron de un mundo desolado y se refugiaron en la utopía conventual y desde allí expresaron su rechazo ante la dura realidad que les rodeaba.

Algunos estudiosos han teorizado sobre la semejanza terrenal del paraíso con un monasterio. Para el medievalista Duby, los monasterios erigidos en medio de paisajes solitarios siguen ofreciendo aún hoy la imagen de una ciudad perfecta «de un paraíso en la tierra»

(Duby, 1985:84). Renan, el gran historiador de las religiones, afirmaba: «Un cristiano perfecto es un monje; el monje es un cristiano consecuente; el convento es el lugar donde el Evangelio, que es en todas partes una utopía, se convierte en realidad» (Renan, 1882:241). Los estudiosos de las utopías Frank y Fritzie Manuel, que consideran que la utopía nace sólo con el Renacimiento, nos dicen: «el monasterio europeo fue la primera institución que se planteó en serio ese problema tan esencial al cristianismo, a saber, la creación de una sociedad que fuera a la vez un simulacro en la tierra del orden divino y una preparación adecuada para la bienaventuranza de los tiempos futuros» (Manuel, 1981:79).

Desde 816 hasta 836, el abad del monasterio de Saint-Gall en Suiza fue un tal Gozbert al que está dedicado el dibujo de un plano conocido como *Codex Sangallensis*. Durante algún tiempo se pensó que era un diseño encargado por Gozbert que nunca se realizó, pero en 1979 Walter Horn demostró que no era Saint-Gall. Para este estudioso, se trataba de la copia de un esquema del monasterio ideal, creado en Aquisgrán bajo el emperador Luis el Piadoso en 816, como un anexo a la regla de la orden monacal creada por San Benito de Nursia.

San Benito había nacido alrededor del 480 y cuatro años antes, en el 476, Odoacro, el líder de los germanos, había depuesto al último emperador de Roma, Rómulo Augusto. Se ponía así fin al Imperio romano de Occidente. Benito, que, según la leyenda, provenía de una familia senatorial, recibió una brillante educación literaria y retórica; pero terminó por huir de las tentaciones romanas a un lugar apartado con el deseo de renunciar al mundo. Benito, con algunos seguidores, creó una congregación religiosa a la que le impuso una regla articulada en 73 normas que se resumían en dos: *ora et labora*.

El Plano de Saint Gall representa un complejo monástico completo con 333 espacios distintos que incluyen iglesias, casas, establos, cocinas, talleres, cervecería, enfermería, hospedería, huertos, jardines, una biblioteca y un scriptorium… Según cálculos, este monasterio podía albergar a unos 110 monjes, 115 visitantes laicos y 150 artesa-

nos y trabajadores agrícolas. El plano divide los distintos espacios del monasterio en dos secciones claramente delimitadas, una exclusivamente religiosa, con poco o ningún acceso a los forasteros, y la otra más secular.

En el corazón del espacio religioso estaba el claustro, un patio cuadrado y ajardinado, que miraba hacia adentro, como reflejando la importancia de la contemplación intimista y tranquila. En el plano, podemos apreciar ese gusto monacal por utilizar sencillos medios plásticos para representar realidades de otro mundo, como la importancia escatológica del claustro con sus cuatro lados, uno de los cuales conectaba directamente con la iglesia, camino de salvación, mientras que los otros tres accedían a las otras áreas requeridas por los monjes para comer, dormir y trabajar. Los hermanos debían pasar la mayor parte del día en el claustro, sin acceso directo desde las áreas seculares, o en sus alrededores. Así, el claustro cuadrangular simbolizaba a la perfección el cuerpo del monje asceta: silencioso, inviolable, cerrado al mundo, escatológico.

Según la estudiosa Lynda Coon, en el plano representado en el códice *Sangallensis* podemos ver reflejada la regla benedictina aplicada al diseño arquitectónico. «Es un ejemplo extraordinario de una «máquina de meditación» monástica, un mecanismo visual utilizado por los monjes para «recordar» el cielo y trazar los contornos de la fe» (Coon, 2011:165). Pero el plano en cuestión no se materializó en la realidad. Es un monasterio ideal, pero tan sorprendentemente similar al diseño de algunas utopías que es difícil desechar la idea de que no se trata de una más. La representación planimétrica de una utopía entre terrenal y divina.

Entre las normas de la congregación, prestemos atención a la exigencia categórica de la renuncia a la propiedad, el mandamiento de la vida comunitaria, las comidas conjuntas y la obligación de escuchar lecturas espirituales, además de consagrarse a las oraciones. Aunque uno de los dos votos principales de la regla de San Benito era el trabajo, estos monasterios a lo largo de su existencia contaron con la presencia de siervos encargados de realizar los trabajos más duros, y

en sus orígenes fueron aristócratas y nobles quienes nutrieron las filas de los monjes (Karsavin, 1992:34; Lawrence, 1999:56).

Estos monjes aristócratas, sin perder su propio perfil de sincera religiosidad, se fijaron desde época temprana una tarea específica como trabajo: la preservación de la cultura latina. Recordemos que la fórmula de la utopía platónica era que para alcanzar el Bien Supremo, la República debía prohibir entre los guardianes la propiedad privada y la familia, introducir la convivencia y las comidas conjuntas y dar el poder a los sabios. Con todas las diferencias que se quiera, estos supuestos de aristocracia intelectual se acercaban curiosamente a los principios de la regla de San Benito. Cuando el Imperio se derrumbó y el mundo entero pareció precipitarse inexorablemente a su fin, el monasterio se vislumbró como un refugio utópico para las clases educadas y para la cultura clásica.

Considerando con esto lo que podemos estimar como una manifestación temprana del utopismo medieval, nos quedaría por repasar brevemente los movimientos sociales más llamativos a finales del mundo antiguo. Como ya hemos dicho más arriba, el importante movimiento de las bagaudas pudo tener como antecedente la *Bellum desertorum* de Materno.

El primer estudioso que apuntó la posibilidad de considerar al movimiento de Materno un antecedente de las bagaudas fue el soviético Dmitrev que lo hizo en 1940. Doce años después, esta hipótesis fue corroborada por el británico Thompson, que publicó un artículo titulado «*Peasant Revolts in Late Roman Gaul and Spain*» que se iba a convertir en una guía para el estudio de las bagaudas durante dos décadas.

En ese artículo, Thompson, no sólo decía que el movimiento de Materno «había sido un peligroso levantamiento de las clases oprimidas de la Galia e Hispania y el prólogo de los Bagaudas» (1952:13), sino que también llamaba la atención sobre la escasa importancia dada hasta ese momento, a la hora de explicar la caída del Imperio Romano de Occidente, «a las series prolongadas de revueltas que tuvieron

lugar, durante los últimos tiempos del Imperio, en las zonas rurales de la Galia e Hispania, así como en otras regiones del mismo» (1952:11).

Las Bagaudas fue el nombre con el que se denominaron al menos dos oleadas de revueltas que se dieron en el medio rural de determinadas zonas en la Galia e Hispania en los siglos III y V de nuestra era. Estos movimientos son poco conocidos por la rareza y el carácter incompleto e impreciso de las fuentes conservadas; documentación, no obstante, que ha sido exhaustivamente reunida y eruditamente estudiada por Juan Carlos Sánchez (1996).

La gran invasión de la Galia por los vándalos, alanos y suevos, que comenzó la última noche del año 406, había dado a los campesinos de Armórica su oportunidad para rebelarse contra el orden establecido. Tras expulsar a los funcionarios imperiales, sometieron a los terratenientes y establecieron su propio Estado independiente. Entre tanto, Alarico había devastado Roma (410) y la impresión que tal hecho causó en el emperador hizo que Honorio enviara un ejército poderoso para derrotar a los insurgentes. Aunque logró su objetivo, la inestabilidad se mantuvo latente y entre el 435 y 437, otro ejército de bagaudas ocupó la atención de las autoridades romanas que debieron recurrir al auxilio de los hunos para contenerlos. Cierta tendencia historiográfica localiza la zona de actuación bagauda en las regiones boscosas de Armórica (Thompson 1952:16; Sánchez León 1996:67).

Una década más adelante, se produjeron otros dos intentos de rebelión social en 445 y 448. Paralelamente, se registran acontecimientos similares en Hispania, favorecidos por el clima de descomposición política en la Tarraconense occidental. Desde el 409, los invasores bárbaros (alanos, suevos y vándalos) atravesaban la península, provocando la preocupación de los *possessores* y haciendo peligrar el aprovisionamiento de trigo hispano para Roma. Entonces se organizaron cuerpos móviles (*comunitatis*) y una red de fortificaciones en los valles del Duero y del Ebro. A estos contingentes se sumaron los ejércitos privados de los latifundistas, a fin de hacer frente a la amenaza no

solo de los bárbaros sino de los bagaudas. La importancia de este movimiento y la peligrosidad para los latifundistas y la administración local hizo que el emperador Valentiniano III (424-455) enviara tropas para reducirlo. El cronista de estos acontecimientos es Hidacio, obispo e historiador hispanorromano. De acuerdo a las noticias de Hidacio, se enviaron dos expediciones militares. De la primera, en 441, Hidacio nos dice: «Enviado a las Hispanias, Asturio, general de una y otra milicia, da muerte a gran número de bagaudas tarraconenses» (*Crónica*, XVII). El tal Asturio tenía el mando supremo de la caballería y la infantería; pero a pesar de su potencial y de haber dado muerte a muchos insurgentes no consiguió el éxito definitivo. Para la segunda expedición en el 443 Hidacio agrega en su crónica:

> «Es enviado para suceder a Asturio, general de una y otra milicia, su yerno Merobaudes, de origen ilustre, digno de ser comparado con los antiguos por su elocuencia y, sobre todo, por sus poesías, como lo prueban las estatuas elevadas en su honor. En el breve tiempo de su mando, abate la insolencia de los bagaudas aracelitanos39; más, poco después, una orden execrable, debida a los manejos de algunos envidiosos, le obliga a presentarse en Roma» (Crónica, XIX).

El triunfo de los imperiales en el lugar de Aracelli no debió ser tan aplastante, puesto que la bagauda resurgió en el 449.

> «Enterado Basilio por uno de los suyos elegido al efecto de que en la Iglesia de Tarazona se hallaban congregados los bagaudas, resuelto a exterminarlos, mata a los allí coligados; y allí, en aquel mismo lugar, murió también León, Obispo de dicha iglesia, herido por los mismos que iban con Basilio. Marcha Requiario en el mes de julio a la corte de su suegro Teodores, y a la vuelta, depreda, en unión de Basilio, la región cesaraugustana. Tomada por engaño la ciudad de Lérida, son reducidos a cautividad muchos de sus habitantes» (Crónica, XXV).

La naturaleza claramente social del movimiento de las bagaudas queda establecida de modo irrefutable por todo un grupo de documentos, entre los que destacan algunos fragmentos de la obra, *Sobre el gobierno de Dios*, del clérigo del siglo V, Salviano de Marsella.

> «Durante este tiempo —dice Salviano de su época— los pobres se arruinan, las viudas gimen, los huérfanos son pisoteados: tanto es así que la mayoría de ellos, de familias conocidas y educados como gente libre, huyen a los enemigos para no morir bajo los golpes de la persecución general. ¡Sin duda buscarán entre los bárbaros la humanidad de los romanos, porque ya no pueden soportar entre los romanos la inhumanidad de los bárbaros!... Por tanto, emigran por todos lados a los godos, a los bagaudes o a los otros bárbaros dominantes en todas partes, y no necesitan arrepentirse de haber emigrado. De hecho, prefieren vivir libres bajo una apariencia de esclavitud que ser esclavos bajo una apariencia de libertad... Hablo ahora de los Bagaudas que, despojados, oprimidos, asesinados por jueces malos y crueles, después de haber perdido el derecho a la libertad romana, también perdieron el honor del nombre romano. ¡Y los culpamos de su desgracia, los culpamos de un nombre que recuerda su desgracia, un nombre que les dimos nosotros mismos! ¡Llamamos rebeldes, llamamos villanos a hombres a los que hemos reducido a delincuentes!» (Sobre el gobierno de Dios, V, 21-26).

Abundando en esta interpretación, Gonzalo Bravo subraya que los documentos que nos han llegado, como los textos de Salviano, «aluden a la amplia masa social de descontentos existentes en el Occidente tardorromano, sin distinción de *status,* de extracción rural o urbana, arruinados o perseguidos por la justicia, presionados por los funcionarios imperiales o provinciales… Entendemos que todos estos conflictos tienen una base social, si bien ésta es más visible en unos y aparece en cierto modo enmascarada en otros. Pero todos ellos, religiosos y políticos, campesinos y urbanos, conforman un «cuadro» de situación revolucionaria en el Occidente tardoantiguo… » (Bravo, 2007:486).

Antes de cerrar el tema de las bagaudas, deberemos hacer mención a dos textos de naturaleza literaria: uno es *Querolus* y el otro, el poema de Claudius Rutilius Numantianus, *De reditu suo.* Claudius Rutilius Numantianus, prefecto de Roma cuando la tomó Alarico en el año 410, escribió un breve poema, *De reditu suo libri duo,* del que sólo se conserva una parte. Es el relato del retorno a su patria, las Galias, por vía marítima. En el texto aparece una referencia a los problemas

de la Armórica de los años 407 al 417 y a la represión que ejerció Exuperancio para acabar con ellos, aunque en ningún momento nombra a los bagaudas.

> «Su padre Exuperancio ahora enseña en las costas de Armórica a amar la paz. Regresado del exilio, restaura las leyes, restaura la libertad y ya no permite que los sirvientes hagan esclavos a sus amos» (De reditu suo, I, 213-216).

Thompson afirmó que el texto de Rutilio es el único que nos informa de las pretensiones sociales de los bagaudas, apuntando la idea de que éstos hubiesen expropiado con anterioridad a los terratenientes. Por ello, las leyes y la libertad que Exuperancio restableció eran las de la antigua clase dominante.

El *Querolus* (El quejumbroso), o Aulularia (La olla), es una comedia latina anónima de la antigüedad tardía, el único drama latino que sobrevive de este período. La fecha y el lugar de composición son inciertos, pero algunas frases sugieren un origen galo y una cierta relación con los bagaudas. La obra está dirigida y dedicada a Rutilius el *vir illustris* de alto rango senatorial, autor de *De reditu suo.*

El historiador británico Thompson (1952:18), como gran parte de los especialistas, cree que el *Querolus* es el único texto que trata sobre la forma de vida de los bagaudas. De hecho, el término bagauda en el siglo V tendría dos significados: uno designaría a los campesinos en rebelión abierta, y otro serviría para referirse a las comunidades rurales autónomas formadas en parte por fugitivos de diferentes niveles sociales y que vivirían en la libertad de los bosques. Korsunsky (1984:23) sugiere que los bagaudas crearon sus propias comunidades, donde ni las leyes romanas ni el poder de los funcionarios romanos eran reconocidos. A esa libertad harían alusión unas frases de la obra *Querolus*. En dicho pasaje, el protagonista, Querolus, le pregunta al Lar familiar (el dios tutelar de la casa) qué puede hacer para ser feliz en el futuro. Una de las propuestas que le hace en tono irónico es la de convertirse en bandolero, es decir, en un bagauda.

— «Lar: Vete y vive en los márgenes del Loira.

— Querolus: ¿Qué pasa allí?

— Lar: Los hombres viven allí bajo la ley natural. Allí no hay dolor. Las sentencias

capitales se pronuncian bajo los robles y están inscritas en huesos. Allí incluso los rústicos hablan y los particulares emiten juicios. Puedes hacer lo que te plazca. Si fueses rico, serías llamado «patus» (que es como nuestra Grecia habla, Oh, bosques, oh soledades, ¿quién dijo que erais libres?). Hay cosas mucho más importantes de las que no digo nada, pero esto será suficiente».

El esbozo de vida comunitaria que se apunta en estas pocas líneas del *Querolus* es para el autor de la obra una forma de vida absurda y ridícula. El protagonista de la comedia no comprende como leyes y sentencias pueden ser dictadas por rústicos ignorantes bajo un vulgar roble y escritas en huesos. Pero al mismo tiempo, en esa sátira que busca parodiar a los habitantes del bosque, se habla de vivir *bajo la ley natural, sin dolor y haciendo lo que a uno le plazca, en total libertad*. Es como si esa vida en comunidad, apartada del orden establecido, devolviera a las personas que la siguen a un estado de naturaleza salvaje pero plena, a un origen primigenio en el albor de los tiempos, a una remota y utópica «Edad de Oro» donde se recuperaría la armonía perdida.

A modo de conclusión

A lo largo de los distintos capítulos de este libro hemos podido apreciar cómo tanto la conflictividad social como las ideas sobre mundos mejores y perfectos recorrieron toda la historia de la antigüedad, presentándose con mayor o menor nitidez en distintos períodos y distintas culturas.

También hemos visto que raramente se encuentran concepciones utópicas que se puedan relacionar directamente con los movimientos sociales y políticos que jalonaron este largo período de la historia humana. Sin embargo, el análisis de las intenciones o deseos utópicos, por un lado, y del desarrollo histórico general, por el otro, permiten descubrir la conexión interna entre las utopías antiguas y los procesos históricos en su sentido más amplio. Y al percibir esa conexión podemos apreciar también que las utopías ya en la antigüedad no aparecieron en tiempos de equilibrio social, si no que, por el contrario, se formularon en períodos de intensa y profunda conflictividad.

Esto último lo hemos podido constatar, en las teorías utópicas en Grecia y Roma, productos de períodos sociales y políticos de transición y crisis. Pero hasta en el Próximo Oriente antiguo, las formulaciones utópicas conservadas con un perfil más claro, podemos ponerlas en relación con momentos —aunque mal conocidos— de grandes crisis y de tránsito en la historia de esas civilizaciones. Pueden servir como ejemplo las *Admoniciones de Ipuwer* que relatan una serie de sucesos acaecidos a fines del Reino Antiguo o durante el Primer Período Intermedio. Aunque, como dice el gran egiptólogo, Gardiner: «No es necesario asumir apresuradamente que su composición fuera contemporánea a los eventos a los que aluden». Lo mismo ocurre con la poesía homérica, entorno a la guerra de Troya y el nacimiento de la polís arcaica, o con la era dorada de la profética judía, cuando Isaías, Ezequiel y otros profetas contribuyeron a pintar un futuro con imágenes ideales claramente utópicas justamente en un período en el que la misma existencia de ese pueblo judío peligraba por el embate de sus poderosos vecinos…

Hemos podido constatar que la relación entre este tipo de fenómenos —utopía y crisis social— se vuelve más nítida en el caso griego. La primera de estas fases de contradicciones intensificadas en la Helade fue la transición a la *politeia* aristocrática, con el desarrollo del dominio de clase por la aristocracia en las nacientes polis griegas, a través de la cual los pequeños agricultores, es decir, la mayoría de los ciudadanos libres, cayeron en una opresiva dependencia económica y política de los nobles terratenientes, opresión y dependencia que el historiador Hans van Wees no se recata en calificar de mafiosa.

Es en esta fase cuando aparece por primera vez en Grecia el mito de una Raza Dorada, cantada por Hesíodo, en el que se presentaría bajo una metáfora poética el tránsito de la sociedad gentilicia a la clasista; juzgado desde la perspectiva de los estratos más bajos como una pérdida de igualdad y libertad, dada la opresión y la violencia a la que estaban sometidos los que menos tenían. En la metáfora de Hesíodo, el ruiseñor, aprisionado por el halcón nobiliar, se debatía entre sus garras, y cualquier atisbo de resistencia atraía la maldición de aristócratas como Teognis.

La memoria de la comunidad primitiva se convirtió en una imagen de contraste que servía para enfatizar las contradicciones sociales del presente en toda su nitidez. Sólo había un leve atisbo de esperanza de que al menos algunas de las viejas condiciones comunales pudieran recuperarse en una polis en la que la ley se convirtiera en el principio supremo de la convivencia social. Hesíodo no creía en el regreso de La Raza Dorada. En el futuro, la gente tendría que ganarse la vida a través del duro trabajo, pero al menos la justicia debería regir las relaciones de las personas entre sí.

En esta primera fase dominaban —como es lógico suponer— los elementos negativos del proceso histórico, y por tanto también dominaban los mismos en la idea de progreso y en la utopía. Por eso, desde el punto de vista de quienes pagaban el precio más alto de ese progreso histórico, los tonos pesimistas superaban a los optimistas. El panorama cambiará en la segunda fase más intensa del pensamiento utópico. Es el momento de la expansión de la polis democrática en el siglo V antes de nuestra era.

Como las clases y estratos más bajos habían alcanzado cierta igualdad política, ahora se reflejaba en la utopía todo el peso de los problemas y las contradicciones sociales. Los viejos mitos del tiempo fantástico y dichoso, en los tiempos de Cronos, se formulaban ahora en forma de cuentos de hadas en los que reinaba una abundancia maravillosa, como una expresión del deseo de una mayor participación en la prosperidad de la polis por parte de las clases bajas, claro está que dentro de unos límites que pocos se atrevían a cuestionar.

El apogeo de Atenas en la época de Pericles, con sus consignas sobre la «comunidad de ciudadanos» y el estatus realmente privilegiado de los ciudadanos libres de todas las clases, que se beneficiaban de la explotación de los llamados «aliados» bajo la férula de la Liga de Delos, tuvo un efecto de corta duración, encubriendo ilusoriamente las diferencias de clase… La crisis de la polis clásica, iniciada ya en el último tercio del siglo V (a. e. v.), acabó con estas ilusiones y condujo a la agudización de los conflictos entre grandes y pequeños propietarios agrícolas y entre demos urbano y demos campesino. El

resultado se tradujo en irónicas «asambleas de mujeres» e ingenuos modelos sociales igualitarios, como el de Faleas de Calcedonia, que pretendían encubrir una realidad profunda, como era que las mujeres podían llegar imaginariamente a gobernar la polis, pero los esclavos nunca.

A medida que avanzaba el proceso histórico de disolución de la polis clásica, en el siglo IV los contrastes expresados en los modelos utópicos se formularon de modo mucho más radical. Este siglo fue la época de la producción de teorías conservadoras radicales, que buscaban la restauración de viejos principios aristocráticos bajo nuevos presupuestos filosóficos, teorizados por parte de Platón, Aristóteles, Isócrates y Jenofonte, al mismo tiempo que nos encontramos con la elaboración de teorías radicales de rechazo a la sociedad de la polis, en las obras de los cínicos.

Durante el período helenístico, una época de tremenda agitación política y nuevos desarrollos socioeconómicos en los grandes Estados territoriales del Cercano Oriente, continuó la búsqueda de nuevos caminos. La sustitución de las polis autónomas por grandes Estados territoriales engendró esperanzas de nuevos órdenes políticos y sociales que iban más allá del marco de la antigua polis, como pudo ser la utopía estoica temprana de Zenón. Por otra parte, la exploración del mundo exótico de Oriente por las tropas de Alejandro, condujo al surgimiento de la novela utópica de viajes, en la que los motivos de un idílico tiempo bajo Cronos o de sociedades perfectas, celebraban su resurgimiento, combinados con ideas religiosas y filosóficas de sociedades justas en las que brillaban soles igualitarios como el de Heliópolis.

En Roma, la lucha de clases entre patricios y plebeyos en el origen de la ciudad se manifestó de modo diáfano y transparente, hasta que se forjaron unas instituciones que igualaron en derechos civiles y políticos, aunque no económicos, a todos los romanos libres. Si bien es cierto que su éxito como potencia imperialista enmascaró esa contradicción social durante un tiempo, Pero el creciente empobrecimiento de los campesinos itálicos desde el final de la Segunda Guerra

Púnica, la esclavitud de muchas personas de la región del Mediterráneo oriental, las rebeliones de esclavos en Sicilia y en la misma Italia, las reformas agrarias de los Gracos y las guerras civiles que duraron alrededor de cien años hasta el fin de la república, proporcionaron un caldo de cultivo fértil para el desarrollo y la difusión de la utopía social… Aunque al mismo tiempo se intensificó también la lucha de la aristocracia senatorial en el intento de sustituir los brotes de utopía popular, por otras leyendas que les fueran más favorables como clase dominante, llegando los mismos emperadores a terminar por exaltarse como los artífices de la vuelta de los benditos tiempos originarios, cuando reinó en toda Italia Saturno.

Así, Cesar Augusto, del linaje de los dioses, gracias a la pluma del poeta Virgilio, hará nacer por segunda vez los siglos de oro en el Lacio, «en esos campos en los que antiguamente reinó Saturno», acuñando con esa frase por primera vez en la historia de la utopía la expresión «Edad de Oro» para designar una idea que se mantuvo viva hasta bien entrada la antigüedad tardía. Aunque debemos precisar que, en cuanto al contenido, Roma no añadió nada nuevo a la utopía social. Vivió de lo que habían creado la mitología, la poesía y la filosofía griegas, y de las creencias apocalípticas escatológicas judías.

Finalmente, en forma cristiana, las ideas social-utópicas, con la paciente espera de la segunda venida de Cristo a la tierra, han tenido un efecto de muy largo alcance, ya que, bajo distintas manifestaciones, la utópica espera y sus efectos llegan hasta el día de hoy.

En estos últimos tiempos se ha reactualizado esa vieja cuestión de hasta qué punto utopía y cambio social siguen unidos. En la introducción apuntábamos los temores que eso despierta en algunos, aunque una tendencia más generalizada es interpretar la utopía como un juego intelectual próximo a la ciencia ficción. La prueba que a veces se da es que la utopía —a diferencia del programa de reforma política— generalmente no muestra ningún camino para su realización. Eso, en la era de la globalización neoliberal, tranquiliza a los espíritus más conservadores, proclives al compromiso y al pacto; por el contrario, a lo largo del libro, lo que hemos podido apreciar es que

en la antigüedad la utopía sacó, y podemos afirmar que sigue sacando, su fuerza explosiva revolucionaria precisamente del rechazo al compromiso. Ese no-lugar en ninguna parte sigue siendo hoy anhelado, sobre todo, por los más oprimidos y necesitados.

Notas

1.— El decreto concede derechos a diferentes estratos de la población de Pérgamo, especialmente a numerosos contingentes militares. También otorga importantes beneficios civiles a distintas categorías de esclavos y libertos, al tiempo que dicta la pérdida de ciudadanía y la confiscación de sus bienes a los que abandonen la ciudad. Parece un sistema bien pensado de recompensas y castigos con el fin de lograr una mayor cohesión social. El decreto debe verse como un intento decidido de detener el creciente número de esclavos fugitivos, y de desertores del ejército de Pérgamo, otorgándoles privilegios civiles e intimidándolos con severos castigos.

2.— Ferrary, en «Le statut des cités libres», sugiere que este decreto data de un período algo posterior, pero esto no invalida el argumento barajado, ya que los rebeldes sobrevivieron en la

zona algún tiempo después de la caída de Aristónico (Ferrary, 1991:558-9).

3.— J. H. Hexter, introducción a *Utopía*, en la edición de E. Surtz (New Haven e Londres, 1965), pág. cxxiii.

4.— Thomas Müntzer (1489-1525), predicador alemán que desafió la autoridad tardo-feudal en la Alemania central y encabezó una revolución de los campesinos a la búsqueda de un orden social justo. Engels le dedicó un ensayo *Las guerras campesinas en Alemania* (1850) y Ernst Bloch, realizó un interesante estudio: *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución* (1921/1968).

5.— El quiliasmo (del griego χ□ λιάς "mil"), o milenarismo (del latín *mille* "mil" + *annus* "año") es una creencia cristiana de que Jesucristo va a volver para gobernar el mundo durante mil años, hasta el Juicio Final, después se impondrá definitivamente el Reino de los Cielos.

6.— Richard Howard Stafford Crossman (1907-1974) fue un político del Partido Laborista Británico y profesor universitario de literatura clásica. Los historiadores consideran a Crossman como una figura central de la propaganda británica de la Guerra Fría debido a su colaboración con el IRD, una rama secreta del Ministerio de Asuntos Exteriores del Reino Unido dedicada a la desinformación, la propaganda anticomunista y procolonial durante La Guerra Fría. Crossman también fue un colaborador habitual de *Encounter*, una publicación sostenida por el MI5 y por la CIA.

7.— El término Ciencia Ficción, que hoy da nombre a todo un género literario y cinematográfico, fue puesto en circulación por Hugo Gernsback en 1930. Aunque en lo sustancial los relatos fantásticos sobre el futuro u otros mundos existían desde el siglo XIX, fue Gernsback quien acuñó el término (Clute,

1996:51).

8.— En los círculos oligárquicos, aunque algunos individuos pudieran ser sinceramente religiosos o supersticiosos, se tendía a considerar la religión de Estado, con cinismo más o menos manifiesto, como un instrumento político apto para mantener un cierto grado de «estabilidad» en el Estado. (Farrington, 1980:75).

9.— Utilizamos de modo funcional el concepto «Edad de Oro», pero hemos de precisar que Hesíodo nos habla de «razas», no de «edades». De hecho, en la literatura griega de la época prerromana, nunca se utilizó el concepto de «Edad de Oro», sino solo expresiones como «raza dorada» y «vida bajo Kronos».

10.— En la antigua Grecia, *phoros* (griego: φόϱος) era el nombre de las cuotas pagadas a Atenas por los miembros de la Liga de Delos. Se podía pagar en equipamiento militar (tal como trirremes) o, generalmente, en dinero. En consecuencia, Atenas recibió una gran cantidad de fondos.

11.— Desde Platón, la palabra «sofista» sirvió para designar a miembros de un grupo de intelectuales del siglo V y se aplicó ampliamente a filósofos, poetas, oradores o logógrafos. Los caracterizaba el que los sofistas eran profesores que cobraban por sus enseñanzas. La crítica de Platón a los sofistas no era que enseñaran cobrando, sino el contenido de su enseñanza. Platón se oponía a que los sofistas aceptaran el pago por dos razones: porque no podían decir exactamente qué era lo que estaban vendiendo o mostrar su valor real, ya que podían vender «mercancía» adulterada. También se oponía porque cualquiera que acepta un pago está obligada, como un comerciante, a vender su mercancía al que pueda pagarla. A diferencia de los filósofos presocráticos, los sofistas estaban menos preocupados por la

cosmología y el mundo natural, y dirigían sus esfuerzos hacia los problemas morales y sociales. Las enseñanzas sofistas estaban más orientadas hacia un conocimiento práctico que al saber especulativo, lo que explica en parte su éxito, cuando jóvenes con recursos y expectativas de hacer carrera en la vida pública acudieron a estudiar con ellos. Los críticos de los sofistas, Platón, Jenofonte o Aristófanes, lograron transmitir una impresión negativa del término con connotaciones despectivas, impresión que dominó el pensamiento público en el último cuarto del siglo V y épocas posteriores.

12.— Recordemos que la moral tradicional griega se basaba en la aprobación que el triunfador recibía de la colectividad. La virtud (areté) tradicional era recompensada por el prestigio ante la comunidad que ensalzaba y premiaba con la «buena fama» (eudoxía), al que destacaba por su valer. Se trataba de una moral basada en la competencia continua (agon), y la idea misma de la areté iba unida a la excelencia o superioridad. No se premiaba el ser bueno, sino el ser mejor que los demás. Y esa «virtud», generalmente unida a la noción de éxito o triunfo, atraía hacia quien destacaba por ella un halo de gloria, que coincidía con el aplauso, la admiración y el elogio de todo un pueblo.

13.Cleón era propietario de una lucrativa curtiduría y fue el primer representante prominente de la clase comercial en la política ateniense. Pero Aristófanes lo convierte en un mero «comerciante de cuero». Cleón, había acusado al poeta de haber ridiculizado la política y las instituciones de su país en presencia de extranjeros y en la época de la gran guerra nacional (Ehrenberg, *The People of Aristophanes*)

14.— La colina donde se desarrollaban las asambleas del demos.

15..— Los antiguos griegos crearon un método para medir el

tiempo según la longitud de la sombra del propio cuerpo, en el que se tomaba como unidad de medida, el pie, y se basaba en la diferente altura del sol a lo largo de las horas del día. Se utilizaba la relación constante de 1/7, señalada por Vitruvio, entre la altura de un hombre y la longitud de su propio pie. De esta forma se tabulaban longitudes de pies de sombra para cada hora y para cada mes y resultaba el reloj de pie, también llamado *stoicheion* o *decempedeilis*.

16.— El País de Cucaña o también País de Jauja es un mito o fábula, creada en la Edad Media. La primera referencia francesa aparece en un manuscrito de alrededor de 1250, donde figura como una tierra en la que no era necesario trabajar y el alimento era abundante, «una tierra bendecida por Dios y los santos» (Le Goff, 2005:128). Sin embargo, en ese mismo país se conocía también una gran libertad sexual, lo que llevó a que el historiador checo Graus la calificara como «utopía de escape anticlerical». Durante la conquista de Perú, Pizarro y sus tropas descansaron en la ciudad llamada Jauja, donde había un enorme depósito inca con alimentos y bienes diversos acumulados. De este modo, desde 1533, en castellano, el país de Cucaña pasó a ser el «país de Jauja».

17.— Ciudadanos pobres que recibían un lote de tierra (*cleros*), que solía ser suficiente para sustentarse como hoplitas, en territorios sometidos y confiscados a los primitivos habitantes, constituyendo guarniciones permanentes de la ciudad y el territorio.

18.— Diodoro Sículo (XII, 48, 2) nos habla de 1500 víctimas, lo que, segúnestimaciones de Gehrke (1985:263) supondría un 15 % del total de la población. El mismo autor da otras cifras de masacres parecidas en otras polis que revelan la crueldad del *stasis*. En Mitilene durante el año 427, 1000 muertos (13-

14 %), Mileto en 405, 340 muertos (alrededor del 8-9 %), Argos en 370, más de 1200 víctimas (alrededor del 6 %) y en 314, más de 500 muertos (alrededor del 3 %).

19.— La principal unidad monetaria convencional era el talento de plata ático (26,2 kg), El talento se dividió en 60 minas, también unidades convencionales (¡no monedas!); la mina era igual a 100 dracmas, y la dracma a 6 óbolos, y los dracmas y óbolos ya eran monedas acuñadas con plata. Una medimna de trigo (52,5 litros) costaba 6 dracmas y medio. El precio de un esclavo oscilaba entre 60 y 360 dracmas. El ciudadano por participar en una asamblea recibía entre 3 y 9 óbolos (según el tipo de reunión), y 3 óbolos eran el mínimo diario para subsistir. Los ingresos estatales de Atenas eran de 1.200 talentos a fines del siglo IV.

20.— Se le atribuye a Jacinto Benavente, premio Nobel de literatura, que al ser invitado a dar una charla en el Lyceum Club, centro avanzado de las ideas feministas, sobre el tema de la mujer, la rechazó diciendo: «No me gusta hablar a tontas y a locas».

21.— Ctesias de Cnido fue un historiador y médico griego que nació alrededor del inicio de la segunda mitad del siglo V (a. e. v.) que escribió *Historia de los Persas* o *Pérsica*, e *Historia de la India* o *Índica*, ambas obras perdidas y en la que dejó correr su fantasía.

22.— Donini hace una curiosa referencia a propósito del angustioso tema de las deudas para las gentes humildes de la antigüedad al vincularlo a la oración del Padre Nuestro. «La invocación del "Padre Nuestro" relativa a la cancelación de las deudas nos muestra cómo, en el espacio de algunos siglos, el viejo grito de rescate de la plebe reducida a la esclavitud por la imposibilidad en que se encontraban de pagar las deudas usu-

rarias impuestas por las clases terratenientes, se "alienó" definitivamente convirtiéndose en un motivo religioso y devocional» (Donini, 1998:180).

23.— Las saturnales, como el carnaval, según la definición de Bakhtin, es una época de fiesta y disfrute del mundo material, en la que se suspenden las jerarquías y se subvierte y se burla la autoridad oficial hasta el punto de determinar una inversión del orden real y dominante, generando una especie de «utopía popular, reino de la abundancia material y corporal, y donde impera la paz, una edad de oro de Saturno, donde no hay guerras ni lucha, ni sufrimiento, pero en el que lo material y corporal se impone con abundancia y exceso». (Bakhtin, 1990:11, 19, 89… 442)

24.— El Senado, impidió la creación de redes generales de asociación, buscando mantener el nivel tradicionalmente debajo de la organización política. Ejemplo de ello es la prohibición en el año 56 (a. e. v.) de las *sodalitas*, asociaciones informales de políticos que trabajaban juntos para avanzar en sus carreras individuales. Las *sodalitas* políticas estaban llenas de ciudadanos ricos y ambiciosos que unían sus recursos y talentos para alcanzar los honores romanos. Tras su prohibición pasaron a la clandestinidad y se especializaron por completo en el soborno ilícito.

25.— Lucio Sergio Catilina, un patricio desclasado, promovía la cancelación de las deudas y la ampliación de las asambleas de la plebe. Se postuló varias veces por el consulado sin éxito, lo que le llevó a conspirar para hacerse con el poder en el año 63 (a. e. v.). Su conjura fue magnificada por Cicerón, que la desbarató, convirtiéndose así en salvador de la patria.

26.— Los *omnia imperi* o presagios de poder presentan historias fantásticas que en su mayoría son un reflejo deformado del pro-

grama ideológico imperial que se proyectaba hacia la población a través de los canales oficiales, y los distintos grupos populares a quienes se dirigían estas fantasías, que los articulaban, partiendo de estructuras ideológicas relativas al poder, y que no son exclusivas de la cultura greco-latina, pues toman como soporte ritos cultuales y ritos de investidura bastante conocidos (Requena, 2001:11).

27.— Evangelio, en el origen, era una palabra griega (ε□ αγγέλιον) que designaba el premio o regalo que se hacía al mensajero que traía una buena noticia y también podía significar la buena noticia misma. Cuando en el siglo I de nuestra era comenzó a rendirse culto divino a los emperadores romanos, se hablaba de los evangelios relacionados con ellos. Así, en la inscripción de Priene (9 a. e. v.) hallada en Asia menor aparece Augusto como el salvador que trae la paz, decretándose que sea la fecha de su nacimiento, comienzo del evangelio, la que señale el inicio del año.

28.— En la inscripción de Priene queda muy claro que con Octavio, —divinizado en las provincias— se iniciaba una era de paz y prosperidad en todo el mundo. «Puesto que la Providencia ... a ... ornado nuestra edad con la presencia del dios supremo, Augusto, ... y en su liberalidad nos ha concedido, a nosotros y a cuantos están por venir, [un Salvador] que ha hecho cesar la guerra y va a imponer un orden [pacífico] sobre todas las cosas..., y habida cuenta de que el nacimiento de nuestro Dios ha marcado el comienzo de la Buena Nueva (*evaggelion*) para todo el mundo por causa suya... los griegos de Asia han decretado que el Año Nuevo comience en todas las ciudades el 23 de septiembre ... y el primer mes sea ... reverenciado como mes de César» (cit. Crossan, 1996:17).

29.— La idea del cosmopolitismo en suelo romano sólo pudo

prosperar bajo la teoría de las dos patrias. Los antiguos estoicos griegos enseñaban que una persona tiene dos patrias: su polis de nacimiento y el mundo. El estado terrenal es solo una réplica de la «ciudad universal», controlada por el logos, la mente del mundo. Pero ya con Cicerón esta doctrina se transformó radicalmente. Para él, también, una persona pertenecía a dos patrias, pero ambas eran terrenales, políticas, estatales, y ambas representaban una comunidad civil. Una, la patria pequeña, era local, y se encontraba allí donde estaba la casa y el terreno de la familia, era de donde uno procedía, y a la que servía con sus actividades prácticas cotidianas, la otra, la patria mayor, era la romana, que absorbía a la primera y ante la cual se respondía como ciudadano, magistrado y soldado (Les., II, 5).

30.— La personificación de toda la duración del tiempo (a veces traducido como «eternidad»). En la mitología romana, Eón corresponde a Aeternitas. A menudo se encuentra en las monedas romanas en forma de una mujer de pie o sentada con varios atributos que simbolizan la eternidad, el infinito, la inmortalidad, la continuidad del tiempo: un firmamento en forma de bola y cuerpos celestes (sol, luna, estrellas); signos de grandeza y poder (vara); un león o un elefante como animal duradero; una serpiente que se muerde la cola (ouroboros); un cuenco, una antorcha, etc. En las monedas va acompañado de las inscripciones AETERNITAS, AETERNITAS AUGUSTI, AETERNITAS IMPERII, AETERNITAS POPULI ROMANI. Simboliza el poder eterno del Imperio, así como la memoria eterna de los miembros difuntos y deificados de la familia imperial.

31.— El Año de los Cuatro Emperadores sumió a todo el mundo romano en una especie de fiebre. El imperio estaba resultando mortal; todas las cosas eran posibles o pensables. Un

síntoma de la época se manifestó en una creencia fantástica: Nerón no había muerto e iba a volver. A modo de trasfondo de la historia, debe recordarse que, al menos en dos ocasiones anteriores, miembros de la casa imperial habían emergido de la oscuridad a una doble o segunda vida. Agripa Postumo en el año 14 de nuestra era (o más bien, su esclavo tomando su nombre) apoyado por muchos hasta su arresto en Roma, estuvo a punto de incitar una guerra civil; veinte años después, fue un falso Druso que apareció en las Cicladas mientras el verdadero yacía encadenado bajo el palacio de Tiberio. El impostor viajó a Grecia, luego a Jonia, y se pensaba que buscaba la lealtad de las legiones sirias y egipcias. Los reclutas le aclamaban, las ciudades le daban la bienvenida. El gobernador intervino en el último momento. Drusus fue capturado sin resistencia y tuvo un destino incierto.

32.— La cuestión de la resurrección de los cuerpos planteó problemas al cristianismo inicial. Muchos negaron la posibilidad de salvar la «carne». El cuerpo envejece, se lesiona, enferma, muere y se corrompe. ¿Tenemos que vivir la eternidad así? Los cadáveres volverán a la vida, pero no en el estado en que fueron enterrados. Serán completamente transformados y convertidos en cuerpos espirituales e inmortales, cuerpos glorificados. El filósofo cristiano Orígenes, que se oponía a los placeres corporales, describió los cuerpos resucitados como una especie de copias etéreas e ingrávidas de cuerpos anteriores. Esta interpretación recuerda a los personajes que pueblan la *Ciudad de los Dichosos* en la sátira de Luciano. Luciano los describe diciendo: «en realidad, no tienen cuerpos, sino que son intangibles y carentes de carne, y solo muestran forma y aspecto». Pese a carecer de cuerpo, tienen, sin embargo, consistencia, se mueven, piensan y hablan: en una palabra, parece que sus almas desnudas vagan envueltas en la semejanza, de sus cuerpos… (*Relato*

verídico, II, 11-16)

33.— Este gesto de supremo perdón será reinterpretado durante la Edad Media, revelando al mismo tiempo que el Paraíso está jerarquizado. El «buen ladrón» entró efectivamente en el Paraíso y aunque «en el Banquete del Señor recibe la misma comida que los demás, se le sirve en el suelo como un pordiosero… que se le hubiera prometido el cielo al ladrón, eso no significaba que mereciese lo mismo que los virtuosos santos» (McDanell y Lang, 2001:118).

34.— Las descripciones del infierno suelen ser más minuciosas y detalladas. Los penados sufren castigos separados, normalmente en función del pecado cometido, revelando un acusado sadismo en aquellos que los imaginaron. El castigo en el infierno implica casi universalmente el fuego. Tridentes y otros instrumentos afilados son populares entre los demonios para mover las multitudes de almas a través de las regiones infernales. Los olores son horribles y los ruidos horrendos. Fraguas, hornos, martillos, humo y metales ardiendo se combinan para presentar una imagen aterradora.

35.— Algunas referencias literarias en las que se anuncia una Edad de Oro vinculadas a distintos emperadores de Augusto a Constantino I (siglo I a siglo IV). Augusto (31 a. e. v. - 14) Virgilio: *Eneida*, VI, 792 / Nerón (54-68) Seneca: *Apocolocyntosis divi Claudii*, 4, / Domiciano (81-96), Marcial: *Epigramas*, 6, 3, 5. /Antonino Pío (138-161) Elio Aristides: *Oratio*, 26, 106 / Marco Aurelio (161-180) Dion Casio: *Historia Romana*, LXXII, 36, 4 / Cómodo (180-192) Dion Casio: *Historia Romana*, LXXIII, 15, 6; *Hª Augusta*, Lampredio: *Comodo*, 14, 3. / Pescenio Níger (193-194) *Hª Augusta*, Esparciano: *Pescenio*, 12, 5. / Probo (276-282) *Hª Augusta*, Vopisco: *Probo*, 23, 2. / Diocleciano (284-305) *Hª Augusta*, Lampredio: *Heliogobalo*., 35, 4; PL,

9, 18, 5. / Constantino I (324-337) *Optatianus Porfirius carmina* 3, 12; 3, 18; 5, 28; Sidonio Apolinar, *Epístola*, 5, 8, 2.

36.— «En 381, el anciano cacique visigodo Atanarico, enemigo de toda la vida del Imperio Romano, llegó por fin a Constantinopla un par de semanas antes de morir. Se quedó anonadado al ver la ciudad ocupada y bulliciosa. "Mira", dijo, "estoy viendo lo que a menudo escuché, aunque no lo creía". Volvió los ojos a un lado y al otro, observando hasta el último rincón de la ciudad, las atareadas multitudes de barcos, los vastos muros, la gente de muchas naciones, los soldados bien entrenados. Finalmente, no pudo contenerse más y gritó: ¡Ciertamente, el emperador es un dios en la tierra!, y cualquiera que levante su mano contra él es un suicida» (Jordanes, *Getica*, 143). El trabajo de su larga vida de lucha contra los romanos había sido en vano. El mundo y la vida en el Imperio no tenían parangón.

Ciento cincuenta años después, la admiración continuaba. «Un emisario de Sandil, un nómada salvaje de la región esteparia del sureste de Europa, le comentó al emperador Justiniano: "Sucede que en tu Imperio hay una superabundancia de todo, incluso, quizá, hasta de las cosas imposibles." Sendil que había perseguido a sus enemigos, los cutriguros, obligándoles a cruzar la frontera imperial, ahora, al ver que se habían asentado en las tierras romanas, se arrepentía de haberlo hecho. Ya que, lejos de dañarlos al expulsarlos de la estepa, les había hecho el mayor de los bienes, porque en las provincias romanas disfrutarían de un nivel de vida más alto de lo que él mismo podría esperar. Mientras él pasaría su vida en un desierto improductivo, ellos "podían comprar trigo en abundancia, correrse juergas de borrachos y tomar todo tipo de manjares exquisitos". Seguro que tienen baños a su disposición y seguro también que esos vagabundos llevan joyas de oro y no carecen de vestidos finos, bor-

dados y recamados en oro» (Procopio, BG VIII, 19). Para los bárbaros, que ya asediaban las fronteras del Imperio, en él se vivía como en una auténtica Edad de Oro.

37.— El coronel Emeterio Pantaleón recuerda qué, una vez perpetrado el asesinato en Chinameca, en el que por cierto «Zapata no fue muerto», este se retiró a vivir en una cueva en las montañas de Tepoztlán (testimonio recogido en noviembre de 1998). Baudelio Vergara cuenta: «Regresó en el cincuenta y seis, fuimos a verlo a su casa en Anenecuilco pero no nos dejaron entrar. Había mucha gente afuera» (enero de 1999). Doña Eustaquia, de Saltillo en Chiapas dice: «Zapata estuvo en el pueblo vecino, yo lo vi desde aquí. Anduvo repartiendo unas tierras. Le llevamos de comer» (junio de 2006).

38.— En el Renacimiento francés un monasterio imaginario albergará una utopía literaria. El gran escritor François Rabelais, imaginará, en su obra *Gargantúa y Pantagruel*, la abadía de Thélème, regida por una regla contraria a todas las demás. Ese monasterio no tenía muros, ni relojes; cualquiera podía entrar o salir de la reclusión cuando le apeteciera, y hombres y mujeres convivirán en él. «Entre ellos no había ni un solo hombre y ni una sola mujer que no supiera leer, escribir, tocar instrumentos musicales, hablar cinco o seis idiomas y componer poesía y prosa en cada uno de ellos. En ninguna parte, excepto en el monasterio de Thélème, había caballeros tan valientes y corteses, tan incansables en el andar y tan diestros en la equitación, tan fuertes y ágiles, y tan diestros en el manejo de cualquier tipo de arma; en ninguna parte, excepto en el monasterio de Thélème, había damas tan elegantes y graciosas, siempre alegres...» (*Gargantúa y Pantagruel*, Cap. LVII).

39.— Se ha propuesto identificar el territorio de los aracelitanos con dos lugares de la actual geografía navarra debido a que tie-

nen un cierto parecido toponímico: el despoblado medieval de Araciel, situado en la orilla derecha del río Alhama, afluente del Ebro por su margen derecha y límite de las diócesis episcopales de Calahorra y Tarazona, y Araquil o sus cercanías, al oeste de Pamplona.

Bibliografía

Alfóldy G., (1971): «Bellum desertorum», Bonner Jahrbücher 1971, 171.

Allen, James P. (2005): *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Society of Biblical Literature, Atlanta.

Alston, Richard (1998): *Soldier and Society in Roman Egypt A Social History*, Routledge, Londres.

Alston, Richard (2009): «The Revolt of the Bukoloi. Geography, History and Myth» en *Organised Crime in Antiquity,* Classical Press of Wales, Swansea.

Anderson, G. (1984): *Ancient Fiction: The Novel in the Graeco-Roman World*, Routledge, Londres.

Andrés Pérez, Javier (2014) *La idea de eternidad de Roma en la antigüedad tardía: transformación urbana y percepción ideológica*, Universidad Salamanca

Andrewes, A., (1978): «Spartan Imperialism?», en P. D. A. Garnsey y C. R. Whittaker (eds.), *Imperialism in the Ancient World,* págs. 95-102. Cambridge University Press, Cambridge.

Aramayo, R. (2001): *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, EDAF, Madrid.

Arendt, Hannah (1988): *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid.

ATKINS, J. W. (2013): *Cicero on Politics and the Limits of Reason. Republic and Laws*. Cambridge University Press, Cambridge.

BAILLIE Reynolds, K. (1926): *The Vigiles of Imperial Rome*, Oxford University Press, Oxford.

BAKHTIN, M. M. (1965/1990): *La obra de François Rabelais y la cultura popular de la Edad Media y el Renacimiento* (Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса), Khudozhestvennaya literatura, Moscú.

BALDRY, H. C. (1965): *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.

BAYET, J. (1984): *La Religión Romana. Historia política y psicológica.* Cristiandad, Madrid.

BEARD, M. NORTH, J. PRICE, S. (1998): *Religions of Rome* (2 vol.), Cambridge University Press, Cambridge.

BEER, Max (1973): *Historia general del socialismo y de las luchas sociales*, Siglo XX, Buenos Aires.

BÉNABOU, M. (2005): *La résistance africaine à la romanisation*. La Découverte. Paris.

BERG, SOHLOMO (1993): *Revolution and Society in Greek Sicily and Southern Italy*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart.

BERLEV O.D. (1972): *La población laboral de Egipto en la era del Reino Medio*. (Трудовое население Египта в эпоху Среднего царства), Ciencia, Moscú.

BERTELLI, L. (1982): *L'utopia greca,* en FIRPO, L. (ed.), *Storia delle idee economiche politiche e sociali,* Torino 1982, vol. I, pp. 463-581.

BERVE, H., (1967): *Die Tyrannis bei den Griechen*, (2 vol.) C. H. Beck'sehe Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), München.

BIANCHI Bandinelli, R. (1969): *L'arte nel centro del potere Dalle origini al II secolo d.C.*, Rizzoli editore, Milano

BIANCHI, R. (dir.) (1978): *Historia y civilización de los griegos. Orígenes y desarrollo de la ciudad. El arcaismo*, Icaria-Bosch, Barcelona.

BIANCHI, R. (dir.) (1980): *Historia y civilización de los griegos. La sociedad helenística. Marco político*, Icaria-Bosch, Barcelona.

BIBBY, G. (1970): *Looking for Dilmun*, Alfred A. Knopf, New York.

BILLERBECK. M. (ed.) (1991): *Die Kyniker in der modernen Forschung: Aufsätze mit Einführung und Bibliographie.* Bochumer Studien zur Philosophie, BR Grüner, Ámster-

dam.

Birley, Anthony (2002): *Septimius Severus The African Emperor*, Routledge, London.

Black, J. y Green, A. (1992): *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, University of Texas Press, Austin.

Blanco Robles, F. (2019): «Donatistas y circumcelliones en el África romana ¿Un problema teológico, político o social?», Hispania Antiqva. Revista de Historia Antigua XLIII, págs. 258-283

Bloch, Leon (1900/1950): *Luchas Sociales en la Antigua Roma. El origen de las clases y las relaciones económicas*. Claridad, Buenos Aires.

Blok, Anton (1972): «The Peasant and the Brigand: Social Banditry Reconsidered», Comparative Studies in Society and History, nº 14, págs. 495-504.

Blok, Anton (1974): *The Mafia of a Sicilian Village. A Study of Violent Peasant Entrepreneurs 1860-1960*, Harper & Row, Nueva York.

Bloom, James J. (2010): *The Jewish Revolts Against Rome, A.D. 66-135 A Military Analysis*, McFarland & Company, Inc., Publishers, *Jefferson, North Carolina.*

Bogoslovsky, E. S. (1979): *"Siervos" de faraones, de dioses e individuos: (Sobre la historia social de Egipto en los siglos XVI-XIV a C.)* ("Слуги" фараонов, богов и частных лиц: (К социальной истории Египта 16-14 вв. до н. э.), Ciencia, Moscú.

Boissier, G. (1903): *La fin du paganisme: étude sur les dernières luttes religieuses en Occident au quatrième siècle*. T. 2 /, Hachette, Paris.

Bokschanin, A. G. (1954): *La crisis social del Imperio Romano en el siglo I d.C.* (Социальный кризис Римской империи в I в. н. э. М.), Universidad de Moscú, Moscú.

Bradley, Keith R. (1989): *Slavery and Rebellion in the Roman World, 140 B.C.-70 B.C.* B. T. Batsford Ltd, London.

Brando, S. G. F. (1967): *Jesus and the Zealots: A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*, Manchester University Press.

Bravo Castañeda, Gonzalo (1983): «Las revueltas campesinas del alto valle del Ebro a mediados del siglo V d.C. y su relación con otros conflictos sociales contemporáneos (una revisión sobre Bagaudas)», Cuadernos de investigación: Historia, Tomo 9, Fasc. 1, págs. 219-230

Bravo Castañeda, Gonzalo (2007): «¿Revolución en la antigüedad tardía? Un problema historiográfico», Gerión, Vol. Extra 481-487

Breasted, J. R. (1906): *Ancient Records of Egypt*, (5 T), The University of Chicago Press, Chicago.

BREED, DAMON & ROSSI (eds), (2010): *Citizens of Discord. Rome and Its Civil Wars*, Oxford University Press, Oxford.

BRUNT, P. A. (1973): *Conflictos sociales en la república romana*, EUDEBA, Buenos Aires.

BURKERT, W. (1972): *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

BÜTTNER, Theodora y WERNER, Ernst (1959): *Circumcellionen und Adamiten. Zwei Formen mittelalterlicher Haeresie*, Akademie-Verlag, Berlín.

CANFORA, L: (2011): *El mundo de Atenas*, Anagrama, Barcelona.

CARDINALI, Giuseppe (1910): *La morte di Attalo III e la rivolta di Aristonico*, en *Saggi di storia antica e archeologia offerti a G. Beloch*, Loescher, Roma.

CARDWELL, D. (1996): *Historia de la tecnología*, Alianza, Madrid.

CARTLEDGE, P. (1979): *Sparta and Lakonia. A regional history 1300–362 BC*, Routledge & Kegan Paul, New York NY.

CASANOVA, E. (2021): *Cristianismo temprano y esclavitud. El Papa Calixto*, Saberes Inútiles, Zaragoza.

CASSIDY F. X. (1953): "Dialéctica y materialismo en la filosofía de Heráclito de Éfeso" (Диалектика и материализм в философии Гераклита Эфесского) en Cuestiones de filosofía, nº 5, págs. 130 – 141, Academia de Ciencias de la URSS, Moscú.

CASSIDY F. X. (1989): *Del mito al logos* (От мифа к логосу), Editorial Universitaria, Leningrado.

CASTAÑEDA J. C. (2000): «Algunas reflexiones sobre el concepto de revolución y su trascendencia histórica: Mesopotamia y Egipto antiguos». Iztapalapa 49. (Julio-Diciembre): págs. 155-178.

CHERNYSHOV, Yuri (2013): *La Antigua Roma: el sueño de una Edad de Oro* (Древний Рим: мечта о золотом веке), Editorial Lomonosov, Moscú.

CHEVALLY, E. (1990): *La Passion anonyme de saint Maurice d'Agaune. Édition critique*, Bibliothèque cantonale du Valai, Sion.

CHISTOV, K.V. (1967): *Leyendas socio-utópicas populares rusas. Siglos XVII-XIX* (Русские народные социально-утопические легенды 17-19 вв.), Ciencia, Moscú.

CLUTE, J. (1996): *CF Enciclopedia ilustrada de la Ciencia Ficción*, Ediciones B, Barcelona.

COHN, Norman (1975): *En pos del milenio: revolucionarios, milenaristas y anarquistas mís-*

ticos de la Edad Media, Barral, Barcelona.

COLLINS, J. J. (1984): *Daniel; with an Introduction to Apocalyptic Literature, The Forms of the Old Testament Literature*, Rolf Knierim and Gene M. Tucker, Grand Rapids, Michigan.

CONNOR, W. R. (1992): *The New Politicians of Fifth-Century Athens,* Hackett Publishing Company**,** Indianapolis.

COON, Lynda L. (2010): *Dark Age Bodies: Gender and Monastic Practice in the Early Medieval West*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia.

CORNFORD F. M. (1952): *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge at the University Press, Cambridge.

COURT, J. M. (2008): *Approaching the Apocalypse: A Short History of Christian Millenarianism*, I.B. Tauris, London.

CRACCO Ruggini, Lellia (1995): «Établissements militaires, martyrs bagaudes et traditions romaines dans la "Vita Baboleni"», Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte, Bd. 44, H. 1 págs. 100-119.

CRAMER, Frederick H (1954): *Astrology in Roman Law and Politics*, American Philosophical Society, Philadelphia.

CROSSAN, J. D. (1996): *Jesús: biografía revolucionaria*. Grijalbo, Barcelona.

DART, Ch. J. (2016): *The Social War, 91 to 88 bce A History of the Italian Insurgency against the Roman Republic*, Routledge, New York.

DAVIS Hanson (ed.) (2012): *El arte de la guerra en el mundo antiguo De las guerras persas a la caída de Roma*, Crítica, Barcelona.

DAWSON, D. (1992): *Cities of the Gods, Communist Utopias in Greek Thought*, Oxford University Press, Oxford.

DE MARTINO, F. (1985): *Historia económica de la Roma antigua*, Akal, Madrid.

DE SAINT CROIX, G. E. M. (1988): *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Crítica, Barcelona.

DE STE. CROIX, G. E. M. (2006): *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*, University Press, Oxford.

DECOUFLE, A. C. (1975): *Sociología de las revoluciones*, Oikos-Tau, Barcelona.

DERCHAIN, Ph. (1977): **«**La religión egipcia**»**, en *Las Religiones antiguas*, Siglo XXI, Madrid.

DESTRÉE, P., OPSOMER, P., ROSKAM, G. (Ed.) (2021): *Utopias in Ancient Thought*, De Gruyter, Berlin/Boston.

DETIENNE M. (1986): «El mito del Orfeo meloso» en *Myth, religion and society. Structuralist essays* (ed) Gordon, R. L., Cambridge University Press.

DICKENSON, Ch. (2017): «Violence, public space, and political power in the Hellenistic polis» págs.21-39 en *Cultural Perceptions of Violence in the Hellenistic World* Ed. Champion, M. y O'Sullivan, L., Routledge. Taylor & Francis Group, London.

DIESNER, Hans-Joachim (1964): *Der Untergang der römischen Herrschaft in Nordafrika*, Böhlau, Weimar.

DIEZ DE VELASCO, Francisco (ed.) (2002): *Miedo y religión,* Ediciones del Orto, Madrid.

DILIGENSKY, G. G. (1961): *África del Norte en los siglos IV-V* (Северная Африка в IV – V вв.), Ciencia, Moscú.

DILKE, O. A. W. (1985): *Greek and Roman Maps*, Cornell University Press, New York.

DMITREV A. D. (1951): «El movimiento de los *latrones* como una formas de lucha de clases en el Imperio Romano» (Движение *latrones* как одна из форм классовой борьбы в Римской империи), Boletín de Historia Antigua, nº 4, pág. 61–72.

DMITREV, A, D (1940): «Movimiento Bagauda» (Движение багаудов) Boletín de Historia Antigua nº 3-4, págs.101—114. Moscu.

DMITREV, A, D (1948): «Sobre la cuestión de los agonistas y circunceliones» (К вопросу об агонистиках и циркумцеллионах) Boletín de Historia Antigua nº 3-4, págs.101—114. Moscu.

DMITREV, A, D (1950): «La sublevación de los visigodos en el Danubio y la revolución de los esclavos», Boletín de Historia Antigua nº 1, págs. 66-80.

DODDS, E. R. (1965): *Pagan and Christian in an Age of Anxiety; Some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge University Press, Cambridge.

DODDS, E. R. (1973): *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief,* Oxford at the Clarendon Press, Oxford.

DONINI, A. (1998): *Breve storia delle religioni*, Grandi Tascabili Economici, Roma.

DRIOTON, È. y VANDIER, J. (1964): *Historia de Egipto*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

DROZ, J. (ED.) (1979): *Historia general del socialismo. De los orígenes a 1875.* (T.1), Destino, Barcelona.

DUANE W. Roller (2022): *A Guide to the Geography of Pliny The Elder*, Cambridge University Press, Cambridge.

DUBOIS, C. G. (1968): «Problémes de L'utopie». Archives des lettres modernes, nº

85, págs. 263-266.

DUBY, G. (1978): *Les Trois Ordres ou L'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, Paris.

DUBY, G. (1985): *L'Europe au Moyen Âge*, Flammarión, Paris.

DUDLEY, D. R. (1937): *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.*, Methuen & CO. LTD. London.

DUMONT, J. Ch. (1987): *Servus. Rome el l'esclavage sous la republique*, Collection de l'École Français de Rome, Rome.

DUNCAN, Mike (2017): *The Storm Before the Storm: The Beginning of the End of the Roman Republic*, PublicAffairs, New York.

DUNCAN-JONES, R. P. (1976): «Some Configurations of Landholding in thr Rome Empire» en Finley, M. ed. Studies in Roman Property (Cambridge University Research Seminar in Ancient History).

DUPRAZ, Louis (1961): «Les passions de saint Maurice d'Agaune. Essai sur l'historicité de la tradition et contribution à l'étude de l'armée pré-dioclétienne (260-286) et des canonisations tardives de la fin du IVe siècle» Studia Friburgensia, nouvelle série, 27.

DYAKONOV I.M. (1959): *Estructura social y estatal de la antigua Mesopotamia. Sumer* (Общественный и государственный строй древнего Двуречья. Шумер), Ciencia, Moscú.

EAGLETON, T. (2018): *Why Marx Was Right*, Yale University Press, *New Haven & London*

EDELSTEIN, L. (1967): *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, The Johns Hopkim Press, Baltimore, Maryland.

EHRENBERG, V. (1962): *The People of Aristophanes. A Sociology of Old Attic Comedy,* Schocken Books, New York.

EHRMAN, Bart D. (2020): *Heaven and hell: a history of the afterlife*, Simon & Schuster, New York.

ELÍADE, M. (1978): *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Cristiandad, Madrid.

EVANS, R. (ed.) (2017): *Mass and Elite in the Greek and Roman Worlds from Sparta to Late Antiquity*, Routledge Taylor & Francis Group, London.

EVANS, Rhiannon (2008): *Utopia Antiqua. Readings of the Golden Age and Decline at Rome*, Routledge Monographs in Classical Studies, London.

EVERITT, A. (2008): *Augusto. El primer Emperador*, Ariel, Barcelona.

EYRE, Pilar (2000): *Quico Sabaté, el Último Guerrillero*. Península, Barcelona.

FARRINGTON, B: (1947): *Head and hand in ancient Greece; four studies in the social relations of thought*, Watts, London.

FARRINGTON, B: (1980): *Ciencia y política en el mundo antiguo*, Ayuso, Madrid.

FATAS, G. y MARTÍN BUENO, M. (1987): *Res Gestae Divi Augusti, Autobiografía del emperador Augusto*, Universidad Popular, Zaragoza.

FAULKNER, R. O. (1969): *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Oxford. University Press, Oxford.

FEENEY, D. C. (1998): *Literature and Religion at Rome: Cultures, Contexts, and Beliefs Roman Literature and Its Contexts*, Cambridge University Press, Cambridge.

FERGUSON J. (1975): *Utopias of the Classical World (Aspects of Greek and Roman Life)*, Cornell University Press, Nueva York.

FERGUSON, W. S. (1911): *Hellenistic Athens an historical essay*, MaCmillan and co. limited, London.

FERRARY, J-L. (1991): «Le statut des cités libres dans l'Empire romain à la lumière des inscriptions de Claros», Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, (CRAI) pp. 557-577

FEZZI, LUCA (2008): *Il tribuno Clodio*, Laterza, Roma.

FINLEY, M. (1967/1975) «Utopianism Ancient and Modern» publicado en The Critical Spirit. Ensayos en honor a Herbert Marcuse, ed. K.H. Wolff y B. Moore, Jr. (Boston, 1967), págs. 3-10; y en: *The use and abuse of history* (1975) págs. 178-193, The Viking Press, New York.

FINLEY, M. I. (1954/1996): *El mundo de Odiseo*, FCE, México.

FINLEY, M. I. (1982): *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Crítica, Barcelona.

FIRPO, L. (ed.) (1982): *Storia delle idee economiche politiche e social*, Vol. I, Libri Utet, Torino

FORNIS, C. (2002): *Esparta. Historia, sociedad y cultura de un mito historiográfico*, Crítica, Barcelona.

FORSDYKE, Sara (2021): *Slaves and Slavery in Ancient Greece*, Cambridge University Press, Cambridge.

FOURIER, Ch. (1816/1973): *La armonía pasional del nuevo mundo*, Taurus, Madrid.

FRANKFORT, H., WILSON, J., JACOBSEN, T. (1974): *El pensamiento prefilosófico. Egipto y Mesopotamia*, FCE, México.

FRANKFURTE, David (1998): *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance,* Publisher, Princeton University Press.

FREND, W. H. C. (1952): *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*. Clarendon Press, Oxford.

FREND, W. H. C. (1965): *Martyrdom and Persecution in the Early Church,Blackwell*, Oxford.

FRENKEL, Diana (2000): «Mito, historia, apocalíptica (de Hesiodo al libro de "Daniel")» Stylos, Vol. 9, Nº1, págs. 119-128

FUKUYAMA, F., (1995): *El final de la historia y el último hombre*, Planeta Agostini, Barcelona.

FUSTEL DE COULANGES Numa Denis (1904): *Histoire des Institutions Politiques de l'Ancienne France: L'Invasion Germanique Et la Fin de l'Empire*, Librería Hachette, Paris.

GABBA, E. (1990): «Il tentativo dei Gracchi» en *Storia di Roma*. Vol. 2. Ed. Arnaldo Momigliano y Aldo Schiavone, 671–689. Einaudi, Turín.

GADDIS Michael (2005): *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*, University of California Press.

GAGARIN, M. (2002): *Antiphon the Athenian: oratory, law, and justice in the age of the Sophists*, University of Texas Press, Austin.

GALINKY, K. (1996): *Augustan Culture: An Interpretive Introduction* Princeton University Press, New Jersey.

GALLEGO, H., (2000): «Mesianismo y lucha politico-social en Palestinabajo la dominación romana (63 a. C. 132 d. C.)», en *El mesianismo en el Cristianismo antiguo y en el Judaísmo*, Universidad de Valladolid.

GARCÍA BELLIDO... [et al.] (1986): *Conflictos y estructuras sociales en la Hispania antigua*, Akal, Madrid.

GARCIA GUAL, C. (2014): *La secta del perro. Vidas de los filósofos cínicos*, Alianza, Madrid.

GARCÍA MAC GAW, C. (2012): «Las revueltas esclavas y el discurso hegemónico de los libres» Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna nº44, Universidad Nacional de La Plata, Buenos Aires.

GARCÍA MARTÍNEZ, F. (1993): *Los hombres de Qumrán: literatura, estructura social, concepciones religiosas*, Trotta, Madrid.

GARDINER, A. (1909): *The Admonitions of an Egyptian Sage, from a Hieratic Papyrus in Leiden (Pap. Leiden 344 recto)*. J. C. Hinrichs, Leipzig.

GARDINER, A. L. (1937): *Late Egyptian Miscellanies,* vol. VII, Bruselas.

GARDINER, Eileen (1989): *Visions of Heaven & Hell Before Dante*, Italica Press, New

York.

GARELLI, P. (1970): *El Próximo Oriente asiático*, Labor, Barcelona.

GARLAN Y. (1999): «De l'esclavage en Grèce Antique», en Journal des savants, pags. 319-334.

GARNSEY, Peter (1988): *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World: Responses to Risk and Crisis*, Cambridge University Press, Cambridge.

GEHRKE, H-J. (1985): *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v.Chr.* Beck'she Verlagsbuchhanung, Müchen.

GIESECKE, A. L. (2007): *The Epiccity Urbanism, Utopia, and the Garden*, Harvard University Press, Washington, DC

GIL Juan (1971): *Séneca. Apocolocintosis*, Suplemento de Estudios Clásicos nº 4, Madrid.

GINSBERG, M. (1972): *The Idea of Progress A Revaluation*. Greenwood Press, Publishers, Westport, Connecticut.

GODWIN, Joscelyn (1981): *Mystery Religions in the Ancient World*, Harper & Row, San Francisco.

GOETTLING, C.W. (1851/1991). «Diogenes der Cyniker oder die Philosophie des griechischen Proletariats» en M. Billerbeck M. (ed.) Die Kyniker in der modernen Forschung. 31-58. Amsterdam.

GOLUBTSOVA E. S. (1949): «Italia a principios del siglo V y la invasión de Roma por Alarico» (Италия в начале V века и вторжение Алариха в Рим), Boletín de Historia Antigua, nº 4, págs. 62-74.

GOLUBTSOVA E. S. (1977): *Ideología y cultura de la población rural de Asia Menor. I - III. a. C*, (Идеология и культура сельского населения Малой Азии. I—III. M.), Ciencia, Moscú.

GÓMEZ ESPELOSÍN, F. J. (1985): *Rebeliones y conflictos internos en las ciudades del mundo helenístico*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza.

GOODMAN Martin (2007): *In Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*, Alfred A. Knopf, Nueva York.

GOODMAN, MARTIN (1987): *The Ruling Class of Judaea. The Origins of the Jewish Revolt against Rome, A.D. 66-70*, Cambridge University Press, Cambridge.

GORDON, R. L (ed) (1986) *Myth, religion and society. Structuralist essays*, Caambridge University Press, Cambridge.

GORMAN, V. B. (2001): *Miletos, the Ornament of Ionia A History of the City to 400*

B.C.E., University of Michigan Press.

GOUNARI, P. (2014) «Neoliberalism as Social Necrophilia: The Case of Greece» en *Truthout*.

GOZALBES Cravioto, Enrique (1992): «Roma y las tribus indígenas de la Mauritania Tingitana. Un análisis historiográfico», Florentia Iliberritana, nº 3, págs. 271-302

GRAMSCI, Antonio (2014): *La questione meridionale. Nuova antologia a cura e con introduzione di Nando dalla Chiesa*, Melampo, Milán.

GRAY John (2007): *Misa negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*, Editorial Sexto Piso, Madrid.

GRAY, J. (2007) *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, Penguin, London.

GRIFFITHS, J. Gwyn (1983) «Apocalyptic in the Hellenistic Era» en *Apocalypticism in the Mediterranean world and the Near East*, (eds.) Hellholm, David, J. C. M. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga.

GRUEN, E. S. (1986): *The Hellenistic World and the Coming of Rome* (T. I), University of California Press, Oakland.

GRUEN, Erich S. (1974): *The Last Generation of the Roman Republic*, University of California Press, Berkeley.
AFANASYEVA V.K. (1981): *Te revelaré la palabra secreta* (Я открою тебе сокровенное слово), Khudozhestvennaya Literatura, Moscú.

GRUNEWALD, Thomas (2004): *Bandits in the Roman Empire: Myth and Reality*, Routledge, Londres.

GUHA, R. (1999): *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Duke University Press.

GUITTARD, Charles (2002): «Les limites imparties a la vie des hommes et des cités a Rome et en Etrurie: les siecles» en *Miedo y religión*, Francisco Diez de Velaseo (ed.)

GÜLZOW, H. (1960/1999): *Christentum und Sklaverei in der ersten drei Jahrhunderten,* Lit Verlag, Münster.

GÜNTHER, Rigobert (1987): *Die Sozialutopische Komponente im frühen Christentum bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts*, Akad.-Verl. Berlin.

GÜNTHER, Rigobert (1987): *Sozialutopien in der Antike*, Edition Leipzig, Leipzig.

GÜNTHER, Rigobert y Müller, Robert (1988): *Das Goldene Zeitalter. Utopien der hellenistisch-römischen Antike*, Kohlhammer, Berlín.

GÜNTHER, Rigobert y otros (1960): *Estado y clases en la antigüedad esclavista*, Editorial

Platina, Buenos Aires.

GUTHRIE, W. K. C. (1957): *In The Beginning. Some Greek views on the origins oflife and the early state of man*, Cornell University Press, Ithaca. New York.

GUTOROV V.A. (1989): *Utopía social antigua. Cuestiones de historia y teoría* (Античная социальная утопия: Вопросы истории н теории) Editorial de la Universidad de Leningrado, Leningrado.

HADAS-LEBEL, Mireille (2014): *Une histoire du Messie*, Albin Michel, Paris.

HAHN, I. (1963): *Die Eigentumsverhältnisse der Qunran-Seckte*, WZB 12, Berlin.

HALDAR A. (1972): «Mesopotamia: Myth and Reality» en *The Myth of the State*. Compilador: Haralds Biezais, Almqvist & Wiksell, Estocolmo.

HALL, J. M. (2009): «Case Study 2: Theseus, Pisistratus and the Cleisthenic Democracy» pags. 338-345 en *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, Cambridge University Press, Cambridge.

HANSON, V. D. (ed.) (2012): *El arte de la guerra en el mundo antiguo. De las guerras persas a la caída de Roma*, Crítica, Barcelona.

HARRIS, W. V. (1979): *War and Imperialism in Republican Rome: 327–70 B.C.*, Oxford University Press, Oxford.

HATT Jean-Jacques (1949): «Le passé romain de Strasbourg» Gallia, Tomo 7, fascículo 2. pags. 161-194.

HENGEL, M. (1989): *The Zealots, Investigations into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I Until 70 A.D.*, Fortress, Philadelphia.

HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D. (2011): *Vidas de Pitágoras*, Atalanta, Girona.

HEURGON, Jacques (1971): *Roma y el mediterráneo occidental*, Labor, Barcelona.

HILL, Ch. (1972): *El siglo de la Revolución*, Ayuso, Madrid.

HISTORIA AUGUSTA. (HA). Ed. Picón, V. y Cascón, A., (1989), Akal, Madrid.

HOBSBAWM, E. (2001): *Bandidos*, Crítica, Barcelona.

HOBSBAWM, Eric. (1968): *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*. Barcelona, Ariel, Barcelona.

HOOFF J.L.VAN, Anton (1990): *From Autothanasia to Suicide: Self-killing in Classical Antiquity*, Routledge, London.

HOPWOOD, Keith (2009): *Organised Crime in Antiquity*, Classical Press of Wales, Swansea.

HORSLEY R. A. y HANSON J. S. Popular (1985): *Bandits, Prophets and Messiahs. Movements in the Time of Jesus*, Winston Press, Minneapolis.

HOYOS, D. (2007): *Truceless War. Carthage's Fight for Survival, 241 to 237 BC*, Brill, Leiden.

ISMARD, Paulin (2017): *Democracy's Slaves A Political History of Ancient Greece*. Harvard University Press, London, 2017.

JACCARD, P. (1971): *Historia social del trabajo*, Plaza y Janes, Barcelona.

JAEGER, W. (1933/1996) *Paideaia: Los ideales de la cultura griega*, FCE, México.

JAKOBSEN Th. (1939): *The Sumerian King List. Chicago*, 1939. The Oriental Institute of The University of Chicago, Assyriological Studies, nº 11, Chicago.

JEREMÍAS, J. (1977): *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Salamanca.

JOHNSON, PAUL (2006): *La historia de los judíos*, Zeta Bolsillo, Barcelona.

KAHN, Ch. H. (2001): *Pythagoras and the Pythagoreans A Brief History*, Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis /Cambridge.

KAJANTO, Iiro (1982): *The Latin Cognomina*, Giorgio Bretschneider, Roma

KALLISTOV, D. P., NEIKHARDT, A. A., SHIFMAN, I. Sh., SHISHOVA, I. A. (1968): *La esclavitud en la periferia del Mundo Antiguo*, (Рабство на периферии античного мира), Ciencia, Moscú.

KANT, I. (1781/2005): *Critica de la razón pura*, Tecnos, Madrid.

KARSAVIN L.P. (1912/1992): *El monacato en la Edad Media*, (Монашество в средние века) Vysshaya Shkola, Moscú.

KEAVENEY, Arthur (2007): *Press Rome and the unification of Ita*ly, Bristol Phoenix, Exeter.

KELLY, W. (2003): *The Literature of Ancient Egypt*, Yale University Press, New Haven & London.

KIRK, RAVEN, SCHOFIELD (2001): *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid.

KLIMA, J. (1995): *Sociedad y cultura en la antigua Mesopotamia*, Akal, Madrid.

KLIMOV O. Y. (2010): *Reino de Pérgamo: problemas de historia política y estructura estatal* (Пергамское царство:проблемы истории и государственного устройства) Nestor-History, St. Petersburgo.

KLOCHKOV I.S. (1983): *Cultura espiritual de Babilonia*. (Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время: очерки), Ciencia, Moscú.

KNABE G. S. (1986): *Antigua Roma - Historia y vida cotidiana*. (Древний Рим -история и повседневность), Arte, Moscú.

KOLOBOVA K.M. (1962): «Atalo III y su testamento» págs. 545-554, en Mundo Antiguo: Colección de Artículos en Honor al Académico V. V. Struve. (Древний

мир. Сборник статей академику Василию Васильевичу Струве), Editorial de literatura oriental, Moscú.

KORABLEV, I. Sh. (1976): *Aníbal* (Ганнибал), Ciencia, Moscú.

KORSUNSKI, A.P. (1954): «Sobre la situación de los esclavos, libertos y colonos en las provincias occidentales del Imperio Romano en los siglos IV y V» (Оположении рабов, колонов и вольноотпущенников в западных провинциях Римской империи) Boletín de Historia Antigua, Nº 2, Moscú.

KORSUNSKY, A. R. (1957): «Movimiento de las Bagaudas», (Движение багаудов), Boletín de Historia Antigua, nº 4, págs. 71-87. Moscu.

KORSUNSKY, Alexander R. y GÜNTHER Rigobert (1984): *Der Niedergang und Untergang des WESTRÖMISCHEN REICHES und die Entstehung germanischer Königreiche bis zur Mitte des 6. Jahrhunderts*, Prensa de la Universidad de Moscú y Leipzig.

KOTSEVALOV, A. S. (1956): *Esclavitud antigua y revoluciones de esclavos en la literatura histórica soviética*, (Античное рабство и революции рабов в советской исторической литературе) Instituto para el estudio de la URSS. Investigaciones y materiales, Serie 1, nº 30, Munich.

KOVALIOV S. I. (1936): *Historia de la sociedad antigua: Grecia, helenismo, Roma*. (История античного общества: Греция, Эллинизм, Рим), Estado de Leningrado. Universidad. A. S. Bubnova., Leningrado.

KOVALIOV S. I. (1948/1992): *Historia de Roma*, Akal, Madrid

KRAMER, S. (1985): *La historia empieza en Sumer*, Orbis, Barcelona.

KREISSIG, H. (1970): *Die sozialen Zusammenhänge des judäischen Krieges*. Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike, 1. Berlin: Akademi Verlag.

KRENTZ, P. (1982): *The Thirty at Athens,* Cornell University Press, London.

KRIKH. S. B. (2015): *La Imagen de la Antigüedad en la Historiografía Soviética: construcción y transformación* (Образ древности в советской историографии: конструирование и трансформация). URSS, Moscú.

KUDLIEN, F. (1988): «Zur sozialen Situation des fluchtigen Sklaven in der Antike». Hermes nº 116: 232-52.

KUZISHCHINA, E. (Ed.) (1979/2003): *Historia del Antiguo Oriente* (История Древнего Востока), Escuela Superior, Moscú.

LACOUR GAYET, Georges: (1888): *De P. Clodio Pulchro, tribuno plebis*, Thorin, Paris.

LARA, F. (1982): *Código de Hammurabi*, Editora Nacional, Madrid.

LAWRENCE, C. H. (1999): *Monacato medieval: Formas de vida religiosa en Europa occidental*

durante la Edad Media, Gredos, Madrid.

LE GOFF, J. (2005): *Héros et Merveilles du Moyen Age*, Seuil, Paris.

LEFEBVRE, G. y SERRANO J. M. (2006). *Mitos y Cuentos Egipcios de la Época Faraónica*. Akal, Madrid.

LEFRANC, G. (1972): *La Huelga*, *Historia y Presente*, Laia, Barcelona.

LENS TUERO, J. y CAMPOS DAROCA, J. (1997): «La geografía de Asia en el libro II de la Biblioteca histórica de Diodoro de Sicilia» en *Emérita*: Revista de lingüística y filología clásica, v. LXV, Nº1., págs.17-40, CSIC, Madrid.

LESKY, A. (1989): *Historia de la literatura griega*, Gredos, Madrid.

LICHTHEIM, M. (1973): *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings. T. I: The Old and Middle Kingdom*. University of California Press. Berkeley.

LINTOTT, A. (1982): *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City 750-330 BC*, Croom Helm. Ltd, New York.

LINTOTT, Andrew (1999): *Violence in Republican Rome*, Oxford University Press, Oxford.

LIVERANI, M. (1995): *El Antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía*, Critica, Barcelona.

LIVSHIT, G. M. (1957): *Lucha de clases en Judea y levantamientos contra Roma: Sobre el problema de la economía social.* (Классовая борьба в Иудее и восстания против Рима: К проблеме соц.-экон. строя рим. Провинций) BSU, Minsk.

LOCHRIE, Karma (2016): *Nowhere in the Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia.

LÓPEZ CRUCES, J. L. (2017): **«**Cuerpo cínico, cuerpo cívico. La ciudad de Diógenes**»,** Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas, Ediciones Complutense, Madrid.

LOPRIENO, A. (2012): «Slavery and Servitude», en UCLA Encyclopedia of Egyptology, 1(1), Los Angeles.

LOSEV, A. (1995): *El problema del símbolo y el arte realista* (Проблема символа и реалистическое искусство), Art, Moscú.

LOZANO, Arminda (1977): «Levantamientos de esclavos en la segunda mitad del siglo II a. J. (excepto Sicilia)» Memorias de Historia Antigua, Nº1, 75-87, Oviedo.

ŁUĆ, Ireneusz (2020): «Emperor Commodus "Bellum desertorum"», Res Historica nº 49, págs. 61-95, Lublin.

LUDWIG, E. (1967): *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, The Johns Hopkim

Press, Baltimore.

MACKAY, Christopher S. (2009): *The Breakdown of the Roman Republic: From Oligarchy to Empire*, Cambridge University Press, Cambridge.

MACMULLEN, Ramsay (1966): *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*, Harvard University Press, Harvard.

MACNEILL, W. H., (1988): *La búsqueda del poder. Tecnología, fuerzas armadas y sociedad desde el 1000 d. C.*, Siglo XXI, Madrid.

MALEVANY, A. M. CHIGLINTSEV, E. A. SHOFMAN, A. S. (1987): *La lucha de clases en el mundo antiguo*, (Классовая борьба в древнем мире) Prensa de la Universidad de Kazán, Kazán.

MALKIN I. y RUBINSOHN, Z. W. (eds) (1995): *Leaders and Masses in the Roman World: Studies in Honor of Zvi Yavetz*, Brill, Leiden.

MANNHEIM, K. (1929/1987): *Ideología y utopía,* FCE, México.

MANUEL, FRANK, F Y MANUEL, FRITZIE, P. (1981): *El pensamiento utópico en el mundo occidental. Antecedentes y nacimiento de la utopía (hasta el siglo XVI)*, Taurus, Madrid.

MARTÍN ROSELL, P. (2013): *Las Admoniciones de Ipuwer. Literatura política y sociedad en el Reino Medio egipcio*, Universidad de La Plata, Buenos Aires.

MARTÍN ROSELL, P. (2017): «Iniquidades sociales y legitimidad política en Mesopotamia a fines del período Protodinástico» en *Conflictos sociales en la Antigüedad y el Feudalismo*, Universidad de La Plata, Buenos Aires.

MARTÍNEZ LACY, R. (1995): *Rebeliones populares en la Grecia helenística*, Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos nº 38, UNAM, México.

MARTÍNEZ LACY, R. (2004): *Historiadores e historiografía de la Antigüedad clásica Dos aproximaciones*. FCE, México.

MARTÍNEZ LACY, R. (2007): «Las rebeliones serviles de la antigüedad clásica como fenómeno de sumisión, resistencia e interiorización de la dependencia», Stud. hist., Hª antig., nº 25, págs. 181-184, Ediciones Universidad de Salamanca. Salamanca.

MARX, K., y ENGELS, F. (1976): *Obras de Marx y Engels*, citado como OME, (54 Vols.), Grijalbo, Barcelona.

MARX, K., y ENGELS, F. (1981): *C. Marx, F. Engels, Obras Escogidas*, citado como OEME (3 Vols.), Editorial Progreso, Moscú.

MASHKIN, Nikolay (1938): «Agonistas, y circunceliones, en el Código de Teodosio» (Агонистики, или циркумцеллионы, в кодексе Феодосия), Boletín de historia

antigua., nº 1, págs. 82-92.

MASON, Steve (2016): *A history of the Jewish War, AD 66- 74*, Cambridge University Press, Cambridge.

MAYAK I. L. (1993): *Romanos de la primera República*, (Римляне ранней Республики) Editorial de la Universidad Estatal de Moscú, Moscú.

MCDANELL C. y LANG, B. (2001): *Historia del cielo*, Taurus Ediciones.

MCHUGH, John S (2015): *The Emperor Commodus: God and Gladiator*. Pen & Sword Military, Barnsley.

MELERO, A. (2006): «Ferécrates *Persas* (fg. 137)» Studia Philologica Valentina, Vol. 9, nº 6, págs. 131-145

MELOTTI, Umberto (1971): *Revolución y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.

MERZBACH, U. C. y BOYER, C. B. (2011): *A History of Mathematics*, John Wiley & Sons, Inc., Hoboken, New Jersey.

MEZHERITSKY Ya. Yu. (1994): «*Monarquía republicana*»: *metamorfosis de la ideología y la política del emperador Augusto.* («Республиканская монархия»: метаморфозы идеологии и политики императора Августа) Editorial de la KSPU, Moscú.

MISHULIN A. V. (1936): *Revuelta de Espartaco: Revolución de los esclavos en la Roma del siglo I a. C.* (Спартаковское восстание. Революция рабов в Риме в I в. до н.э. М.) Editorial estatal socioeconómica, Moscú.

MISHULIN A.V. (1950): *Espartaco*, (Спартак), Uchpedgiz, Moscú.

MOLINA, M. (1995) «Las reformas de Urukagina» en Lengua e historia, Antig. crist. XII, 1995, Murcia.

MOMMSEN Theodor (1856/1983) *Historia de Roma*, T. IV, Turner, Madrid.

MONTET, P. (1964): *La vida cotidiana en tiempos de los faraones*, Librería Hachette, Buenos Aires.

MOR, Menahem (2016): *The Second Jewish Revolt. The Bar Kokhba War, 132–136 CE*, Brill, Leiden, Boston.

MORGAN, J. R. (1982): «History, Romance, and Realism in the Aithiopika of Heliodoros», Classical Antiquity, Vol. 1, Nº 2, págs 221-265

MOSSÉ *et al.* (1977): *Clases y luchas de clases en la Grecia antigua,* Akal Editor, Madrid.

MOSSÉ, C. (1962): *La Fin de la démocratie athénienne. Aspects sociaux et politiques du déclin de la cité grecque au ive siècle av. J.-C.*, PUF, París.

MOSSÉ, C. (1969): «Les utopies égalitaires á l'époque hellénistique», Revue histo-

rique n° 490.

MOURITSEN, Henrik (2004): *'Plebs' and Politics in the Late Roman Republic*, Cambridge University Press, Cambridge.

MUMFORD, L. (1922/2013): *Historia de las utopías*, Pepitas de calabaza, Logroño.

MUMFORD, L. (2021): *La ciudad en la historia*, Pepitas de calabaza, Logroño.

MUMFORD, L. (1965): «Utopia, the City and the Machine», en *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences* Cambridge, MA 94 (1965): 271-292. La versión en castellano corresponde a la publicada en Frank E. Manuel, (ed) *Utopías y Pensamiento Utópico*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982.

NAKHOV, Y. M. (1982): *FILOSOFÍA DE LOS CÍNICOS*, (ФИЛОСОФИЯ КИНИКОВ), CIENCIA, MOSCÚ.

NICOLET, C. (1967): *Les Gracques. Crise agraire et révolution à Rome*, Gallimard, Paris.

NIETO Ibáñez, J. M. «El mito de las edades: de Hesíodo a lo Oráculos sibilinos». Faventia, 1992, Vol.14, Núm. 2, págs. 19-32,

OLCOZ YANGÜAS, S. y MEDRANO MARQUES, M. (2007): «Basilio y los bagaudas», Turiaso, XIX, págs. 183-240

OLIVA, P. (1971): *Sparta and her social problems*, Czechoslovak Academy of Sciences, Prague.

OLLIER, F. (1933): *Le Mirage spartiate. ETUDE SUR L'IDÉALISATION DE SPARTE DANS I'ANTIQUITYÉ GRECQUE DE L'ORIGINE JUSQU'AUX CYNIQUES,* BOCCARD, PARÍS.

O'MEARA, Dominic J. (2003): *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford.

PAJÓN, I. (2011): *Entre ciencia y maravilla. El género literario de la paradoxografía griega*, Prensas Universitarias de Zaragoza. Zaragoza.

PARIAS, L. H. (1965): *Historia general del trabajo* T. I, Grijalbo, Barcelona.

PARKINSON R. B. (1991): *Voices from Ancient Egypt An Anthology of Middle Kingdom Writings*, British Museum Press, London.

PARRA, J. M. (coord.) (2011): *El antiguo Egipto. Sociedad, economía, política*, Marcial Pons, Madrid.

PASSERINI, Alfredo (1939): *Le Coorti Pretorie*, Istituto Italiano per la Storia Antica, Roma.

PECHATNOVA, L. G. (2020): *Historia de Esparta (período de arcaísmo y clásicos)* (История Спарты. Период архаики и классики), Academia de Humanidades, San Petersburgo.

Pégolo, Liliana (2014): **«**El programa político de Augusto en el *carmen saeculare* horaciano. Proyecciones contemporáneas y tardoantiguas**»**, Actas de y comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval nº 10, Universidad de Buenos Aires.

Pekáry, Th. (1987): «"Seditio". Unruhen und Revolten im römischen Reich von Augustus bis Commodus», Anciente society nº 18, págs. 133-150, Paris.

Perry, Elizabeth (2002): *Challenging the mandate of Heaven: social protest and state power in China*, An East Gate Book, London.

Persson Nilsson, M. (1956): *Historia de la religión griega*, EUDEBA, Buenos Aires.

Piantanida, F. M. (2020): «Diodoro Sículo como fuente para el estudio de las guerras serviles sicilianas: □ φέλεια, □ πιε□ κεια y τυχ□ en su narrativa» Gerión. Revista de Historia Antigua, Madrid.

Piantanida, F. M. «Las insurrecciones serviles en Sicilia. El relato de Diodoro Sículo y la participación de los campesinos libres», Sociedades Precapitalistas, vol. 2, Nº1, Universidad Nacional de La Plata. Buenos Aires.

Picard Gilbert-Charles (1982): «La République des Pictons» In: Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et BellesLettres, 126□ année, nº 3, págs. 532-559.

Picard Gilbert-Charles (1985): «La révolte de Maternus» In: Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France, págs. 77-84.

Pirenne, J. (1983): *Historia del antiguo Egipto*, T. II, Océano, Barcelona.

Pöhlmann, Robert von (1912/1984): *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, (2 Vol.) C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung, München.

Polak, F. (1973): *The Image of the Future*, Elsevier Sdentific Publishing Company, New York.

Pomeroy, S. (1975): *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity***,** Schocken Books, New York

Popper, K. (1945/1981): *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidos, Barcelona.

Pottier, Bruno (2011): «Peut-on parler de révoltes populaires dans l'Antiquité tardive? Bagaudes et histoire sociale de la Gaule des IVe et Ve siècles». Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité. Vol. 123, nº 2, págs. 433-465.

Preaux, C. (1984): *El mundo helenístico Grecia y Oriente (323-146 a. de C.)*, Labor, Barcelona.

Pritchard, J. B. (1966): *La sabiduría del Antiguo Oriente*, Garriga, Barcelona.

Propp, V. (1928/1977): *Morfología del cuento*, Fundamentos, Madrid.

PUECH, H-Ch. (1977): *Las religiones antiguas*, Ed. Henri-Charles Puech, Siglo XXI, Madrid.

RAAFLAUB, Kurt A. (Ed.) (2005): Social Struggles in Archaic Rome New Perspectives on the Conflict of the Orders, Blackwell Publishing Ltd. Malden.

RANOVICH, A. B. (1950): *El helenismo y su papel histórico*, (Эллинизм и его историческая роль), Academia de Ciencias de la URSS, Moscú.

REILLY, Th. H. (2004): *The Taiping Heavenly Kingdom Rebellion and the Blasphemy of Empir*, University of Washington Press, Washington.

RENAN, Ernest (1882): *Marc Aurèle ou la Fin du monde Antique*, Calmann-Lévy, Paris.

REQUENA, Miguel (2001): *El emperador predestinado. Los presagios de poder en época imperial romana*. Fundación Pastor de Estudios Clásicos, Madrid.

REYES, ALFONSO (1989): *Obras completas XVI, Religión Griega Mitología Griega*, Fondo de cultura Económica, Mexico.

RIESS, Werner (2011): «The Roman Bandit (Latro) as Criminal and Outsider» en *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World* (eds.) Peachin, Michael, Classical Studies, Ancient Roman History. Online Publication Date: Sep 2012 DOI: 10.1093/oxfordhb/9780195188004.013.0034

RITS, J. (1967): *Plotinus: the Road to Reality*, Cambridge University Press, Cambridge.

ROBERTSON, A. (1953): *The Origins of Christianity*, Lawrence & Wishart, Londres.

ROHDE, E. (1876): *Der Griechische Roman und seine vorläufer*, Druck und Verlag Von Vreitkopf und Hartel, Leipzig.

ROITMAN, A. (2000): *Sectarios de Qumrán: vida cotidiana de los esenios. Así vivían*, Martínez, Barcelona.

ROSELL, P. M. (2014): *Las Admoniciones de Ipuwer: Literatura política y sociedad en el Reino Medio egipcio*, Universidad Nacional de La Plata, Buenos Aires.

ROSENBERG, Arthur (1921): *Demokratie und Klassenkampf*. Verlag Ullstein GmbH, Frankfurt

ROSENBERG, Arthur (1926): *Historia de la República Romana*, Revista de Occidente, Madrid.

ROSTOVTZEFF, M. (1967): *Historia social y económica del mundo helenístico* (2 Vol.), Espasa Calpe, Madrid.

ROSTOVTZEFF, M. I. (1927/1960): *Rome,* Oxford University Press, Oxford.

ROSTOVTZEFF, M. I. (1937/1973): *Historia social y económica del Imperio romano* (2 T), Espasa Calpe, Madrid.

ROTHSTEIN, E. (2003): *Visions of Utopia*, The New York Public Library New York.

ROUX, G. (1987): *Mesopotamia. Historia política, económica y cultural*, Akal, Madrid.

RUBIN, Z. (1995), «Movimientos de masas en la Antigüedad tardía: apariencias y realidades», en Irad Malkin y Zeev W. Rubinsohn, eds., *Leaders and Masses in the Roman World: Studies in Honor of Zvi Yavetz* , Leiden, págs. 129-87.

RUDE, G. (1978): *La multitud en la historia. Los disturbios populares en Francia e Inglaterra 1730-1848*, Siglo XXI, Madrid.

RUFFELL, Ian: (2000) «The World turned upside down: Utopia and Utopianism in the Fragments of Old Comedy», en D. Harvey y J. Wilkins eds., *The Rivals of Aristophanes* (págs. 473-506), Duckworth And The Classical Press of Wales, Londres.

RUYER, Raymond (1950): *L'utopie et les utopies*, Presses universitaires de France, Paris.

SÁNCHEZ LEÓN, Juan Carlos (1996): «Les sources de l'histoire des Bagaudestraduction et commentaire». Anales literarios de la Universidad de Besançon, 603, págs. 5-191. Universidad de Franche-Comté, Paris.

SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, A. (2003): *La Literatura en el Egipto Antiguo (Breve antología)*, Egiptomanía, S.L. Sevilla.

SANZ HUESMA, F. J. (1984): «La importancia política y militar de las revueltas bagaudas en época tardorromana». Antigüedad y cristianismo revista de estudios sobre antigüedad tardía, Universidad de Murcia.

SASKIA T. Roselaar (2010): *Public Land in the Roman Republic. A Social and Economic History of Ager Publicus in Italy, 396-89 BC*, Oxford University Press, Oxford.

SAUMAGNE, Ch. (1934): «Ouvriers agricoles ou rôdeurs de celliers? Les circoncellions d'Afrique», Annales d'histoire économique et sociale, T. 6, No. 28 (Jul. 31, 1934), págs. 351-364

SCHAMA, Simon (2015): *La historia de los judíos (Vol. I.) En busca de las palabras 1000 a. e. c.-1492*, Debate, Madrid.

SCHMIDT, F. (1982): «Hésiode et l'Apocalyptique: acculturation et résistance juive à l'hellénisme», Quaderni di Storia, Nº15, págs.163-179.

SCHMÖKEL, H. (1972): *El país de los Sumeros*, EUDEBA, Buenos Aires.

SCHOFIELD, M. (1991): *The Stoic idea of the city*, The University of Chicago Press, Chicago.

SCHÜRER E. (1985): *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* (2 vols.), Cristiandad, Madrid.

SEBESTA, Judith Lynn y BONFANTE, Larissa (2001): *The World of Roman Costume*, University of Wisconsin Press, Madison.

SERGEEV V.S., (1938): «Descomposición del sistema esclavista y el comienzo del colonato en el Imperio Romano» (Разложение рабовладельческого строя и начало колониального строя в Римской империи, Вестник древней истории) Boletín de Historia Antigua, Nº. 3, Moscú.

SERRANO Madroñal, R. (2018): *La conflictividad social en la tardoantigüedad: un análisis sociológico y lexicológico. Estudio sobre los principales conflictos del occidente tardorromano: bagaudas, circunceliones y priscilianistas*, Universidad Complutense de Madrid, Tesis Doctoral.

SERRANO Madroñal, R. (2020): *Los circunceliones: Fanatismo religioso y descontento social en el África tardorromana*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

SERRANO MADROÑAL, R., (2016): «¿Crisis social en el Bajo Imperio romano?, El derecho como herramienta de reconducción estatal» en Bravo, G., González Salinero, R. (eds.), *Crisis en Roma y soluciones desde el poder,* págs. 393-404. Signifer libros, Madrid-Salamanca.

SHAW, B. D. (1984) «Bandits in the Roman Empire», P&P nº 105, pág. 3-52.

SHAW, B. D. (2001): *Spartacus and the Slave Wars A Brief History with Documents*, Palgrave Macmillan, Boston.

SHAW, B. D. (2011); *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, Cambridge University, New York,

SHAW, I. (Ed.): *Historia del Antiguo Egipto Oxford*, La esfera de los libros, Madrid.

SHTAERMAN E. M. (1961): *Moral y religión de las clases oprimidas en el Imperio Romano (Italia y provincias occidentales)*, (Мораль и религия угнетённых классов Римской империи (Италия и Западные провинции), Editorial de la Academia de Ciencias de la URSS, Moscú.

SHTAERMAN E. M. (1968): «Sociedad antigua. Modernización historia y analogías históricas», (Античное общество. Модернизация истории и исторические аналогии), PIDO, Moscú.

SHTAERMAN E.M. (1971): *La crisis de la cultura antigua* (Кризиса античной культуры) Ciencia, Moscú.

SHTAERMAN E.M. (1987): *Fundamentos sociales de la religión en la antigua Roma*, (Социальные основы религии древнего Рима) Ciencia, Moscú.

SIROTENKO V. T. (1988) *Movimientos populares en el Bajo Imperio Romano y la formación de reinos bárbaros* (Народные движения в Поздней Римской имнерии и

образование варварских королевств), Dnenronetrovsk, Dnipró.

SIROTENKO V. T. (1966): *La lucha de las masas del Imperio Romano contra los bárbaros en los siglos IV – V*. (Борьба народных масс Римской империи против варваров в IV - V веках. Пермь) Perm. 1966,

SIROTENKO V. T. (1975): *Historia de las relaciones internacionales en Europa en la segunda mitad del siglo IV - principios del VI* (История международных отношений в Европе во второй половине IV - начале VI в), Editorial de PGU, Perm.

SMITH, William (1867): *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, Vol. I–III, Little, Brown and Company, Boston.

SMORCHKOV A. M. (2012): *Religión y poder en la República romana: magistrados, sacerdotes, templos* (Религия и власть в Римской Республике: магистраты, жрецы, храмы Подробнее), Editorial RSUH, Moscú.

SOLANA, J. (2013): *Más allá de la ciudad. El pensamiento político de Sócrates*, Institución «Fernando el Católico, Zaragoza.

SOREL, G. (1908/1973) *Reflexiones sobre la violencia*, La Pleyade, Buenos Aires.

SPIEGEL, J. (1950): *Soziale und weltanschauliche Reformbewegungen im alten Ägypten*. F. H. Kerle, Heidelberg.

STALIN, J. V., (1934-1952-1955): *Obras* (15 Vols.), Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú.

STEEL, Catherine (2013): *The End of the Roman Republic, 146 to 44 BC Conquest and Crisis*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

STRAUSS, Barry (2009): *Spartacus War*, Simon & Schuster, Nueva York.

STRUVE, V. V. (1951): *Antología de textos del mundo antiguo*, 3 vol. (Хрестоматия по истории древнего мира), Ilustración, Moscú.

SUAREZ DE LA TORRE, E. (2001): «Miedo, profecía e identidad nacional en el mundo greco-romano los Oráculos Sibilinos», Minerva, Nº15, págs. 245-262.

SVYATLOVSKY, V. V. (1922/2015): *Novela utópica rusa* (Русский утопический роман), Polaris: Viajes, aventuras, fantasía. Número XCIII, Salamandra. Moscú.

SYME, R. (1939/2011): *La revolución romana*, Crítica, Barcelona.

TABOADA Tabone, Francesco (2012): «Emiliano Zapata en la tradición oral de Morelos y su vínculo con mitos de origen mesoamericano», Estudios Mesoamericanos Nueva época, nº 12 enero-junio. México.

TAEGER, F. (1957): *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken herrscherkultes*, W. Kohlhammer, Stuttgart

TARN, W. W. (1937) *Hellenistic Civilisation*, Edward Arnold & CO. London

THOMPSON, E. (1979): *Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de las sociedades preindustriales*, Crítica, Barcelona.

THOMPSON, E. (1952): «Peasant Revolts in Late Roman Gaul and Spain», Past & Present nº 2 págs. 11-23.

THOMSON, George Derwent (1955): *Studies in Ancient Greek Society: Volume II: The First Philosophers*, Lawrence & Wishart, London.

TIGERSTEDT, E. N. (1965): *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, (Vol. I) Almqvist & Wiksell, Uppsala.

TILLEY, Maureen (1996): *Donatist Martyr Stories The Church in Conflict in Roman North Africa*, Liverpool University Press, Liverpool.

TOKAREV, A. N. (2011): *La formación de la ideología oficial del principado del emperador Augusto.* (Становление официальной идеологии принципата императора Августа) Universidad Nacional de Kharkiv. Kharkiv.

TOYNBEE A. (1969): *Some Problems of Greek History. III. The Rise and Decline of Sparta*, Oxford University Press, London.

TOYNBEE, Arnold (1939/1962): *Study of History*, Oxford University Press, Oxford.

TRIGGER, B. G., KEMP, B. J., O'CONNORD, D., LLOYD, A. B. (1985): *Historia del Egipto Antiguo*, Crítica, Barcelona.

TROFIMOVA, M. (1989): «La utopía de Evémero» en Ensayos de historia socialista 1986, (История социалистических учений 1986) págs. 266-282, Ciencia, Moscú.

TROUSSON, R. (1995): *Historia de la literatura utópica: viajes a países inexistentes*, Península, Barcelona.

TUVESON, E. L. (1949): *Millennium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress*, University of California Press, Berkeley Los Angeles.

URBAINCZYK, Theresa (2014): *Slave Revolts in Antiquity*, Routledge Taylor & Francis Group, London.

UTCHENKO, S. L. (1952): *Lucha ideológica y política en Roma en vísperas de la caída de la república* (Идейно-политическая борьба в Риме накануне падения республики), Academia de Ciencias de la URSS.

UTCHENKO, S. L. (1965): *Crisis y caída de la República Romana.* (Кризис и падение Римской республики), Ciencia, Moscú.

UTCHENKO, S. L. (1969): *Roma Antigua. Eventos. Gente. Ideas* (Древний Рим. События. Люди. Идеи), Ciencia, Moscú.

UTCHENKO, S. L. (1977): *Enseñanzas políticas de la antigua Roma*, (Политические учения древнего Рима (III-I вв. до н.э.), Ciencia, Moscú.

UTCHENKO, S. L. (1978): *Cicerón y su tiempo*, Akal, Madrid.

VAN DAM, R. (1985): *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, University of California Press, Los Angeles.

VAN HOOFF, Anton J. L. (1990): *From Autothanasia to Suicide: Self-killing in Classical Antiquity*, Routledge, Londres.

VAN WEES, Hans (2009): «The Mafia of early Greece: Violent exploitation in the seventh and sixth centuries BC» en *Organised Crime in Antiquity,* Classical Press of Wales, Swansea.

VARNAVA, Andrekos (2015): *Imperial expectations and realities. El Dorados, utopias and dystopias*, Manchester University Press, Manchester.

VERCOUTTER, J., BOTTERO, J. CASSIN, E. (1974): *Los Imperios del antiguo Oriente. Del paleolítico a la mitad del segundo milenio*, Siglo XXI, Madrid.

VIDAL-NAQUET, P. (1968): «Les esclaves grecs étaient-ils une classe?»*,* Raison présente*,* VI, Paris.

VIPPER R. Y. (1908/1923): *Ensayos sobre la historia del Imperio Romano*, **(**Очерки истории Римской Империи), R.S.F.S.R. Berlín

VOGT, Joseph (1983): *Sklaverei und Humanität im klassischen Griechentum*, Steiner, Wiesbaden.

WALTER, A. (1931): *Historie du Communisme. I Les origines*, Payot, Paris.

WARMINGTON, B. H. (1960): *Carthage*, Robert Hale Limited, London.

WAWRZYNEK, V. (1957): *La révolte d'Aristonicos*, Rozpravy Ceskoslovenské Akademie Ved 67, Praga.

WEBER, Max (1891/1982): *Historia Agraria Romana*, Akal, Madrid.

WEBSTER Graham (1978): *Boudica the British Revolt against Rome AD 60*, B.T. Batsford Ltd, London.

WEINBERG I.P. (1986): *El hombre en la cultura del Próximo Oriente antiguo* (Человек в культуре древнего Ближнего Востока) Ciencia. Moscú.

WILL, É. (2003): *Histoire politique du monde hellénistique, 323-30 av.J.-C.*, Éditions du Seuil, Paris.

WILSON, John A. (1953): *La cultura egipcia*, Fondo Cultura Económica, Mexico.

WITTFOGEL, K. (1966): *Despotismo Oriental (Estudio Comparativo del Poder Totalitario)*, Guadarrama, Madrid.

WOLPERT, A. (2002): *Remembering defeat: Civil War and civic memory in Ancient Athens*, The Johns Hopkins University Press, Baltimor.

WORSLEY, P. (1980): *Al son de la trompeta final, Un estudio de los cultos "cargo" en Melanesia*, Siglo XXI, Madrid.

YAVETZ, Zvi (1969): *Plebs and prínceps*, Clarendon Press, Oxford.

YULKINA, O. I. (1947): «Decreto de Pérgamo 133 a. C» (Пергамский декрет 133 года до н. э.) en Boletín de Historia Antigua, nº 4, págs. 160-168, Editorial de la Academia de Ciencias de la URSS, Moscú-Leningrado.

ZABOROV, Mijail (1985): *Historia de las Cruzadas*, Sarpe Editorial, Madrid.

ZAMORA, CALVO, J.M. (2010): **«**Platonópolis; filosofía política de la Historia en Plotino**»**, en *Filosofía del Imperio*, Duque, F. y Rocco, V. (eds.), Abada, Madrid.

ZANKER, PAUL (1992): *AUGUSTO Y EL PODER DE LAS IMÁGENES*, ALIANZA, MADRID.

ZENTNER, Kurt (1970): *La resistencia en Europa*, Bruguera, Barcelona.

ZINGARELLI, A. P. (2017): «Contradicciones sociales a fines del imperio Nuevo egipcio: los robos de bienes» en *Conflictos sociales en la Antigüedad y el Feudalismo*, Universidad de La Plata, Buenos Aires.

ZINGARELLI, A. P. (2017): «Huelgas de trabajadores en el Imperio Nuevo egipcio» en *Conflictos sociales en la Antigüedad y el Feudalismo*, Universidad de La Plata, Buenos Aires.

ŽIŽEK, S. (2012): *Viviendo el final de los tiempos,* Akal, Madrid.

ZWIEP, Arie W. (2010): *Christ, the Spirit and the Community of God. Essays on the Acts of the Apostles*, Mohr Siebeck, Tübingen.

INICE